SIXIÈME ANNÉE

Revue

Néo-Scolastique

PUBLIÉE

par la Société Philosophique de Louvain

Secrétaire de la Rédaction :

M. DE WULF

1899

Directeur :

D. MERCIER



LOUVAIN

INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE

1, rue des Flamands, 1

BRUXELLES. Société belge de Librairie, rue Treurenberg, 16. — PARIS. Félix Alcan, Boulevard St-Germain, 108. — LONDRES. Burns et Oates, Orchard street, 28. — FRIBOURG-EN-BRISGAU. Herder. — VIENNE. Herder's Verlag. — MUNICH. Herder et Co. — STRASBOURG. Agence de B. Herder. — HAARLEM. H. Coebergh. — ST-LOUIS. Mo. B. Herder, 19, South Broadway. — TORINO. Carlo Clausen, 1 via Po.

1899 — Louvain, Institut Supérieur de Philosophie — 1899

VIENT DE PARAITRE :

LA CRITÉRIOLOGIE GÉNÉRALE

Par D. MERCIER

Professeur à l'Université de Louvain, Directeur de l'Institut Supérieur de Philosophie.

1 vol. de 350 pages. Prix . . . . **6,00 fr.**

VIENT DE PARAITRE :

LA PSYCHOLOGIE

Par D. MERCIER

1 vol. in-8° de 584 pages (5e édition). Prix . . . . . **10,00 fr.**

Vient de paraître en novembre 1899 :

Le tome VI du Cours de Philosophie, publié par **D. MERCIER**

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

PRÉCÉDÉE D'UN

APERÇU SUR LA PHILOSOPHIE ANCIENNE

Par M. DE WULF

Un fort volume in-8° de VIII-480 pages. Prix. . . . . **Fr. 7,50**

En s'adressant directement à M. l'Administrateur de la Revue Néo-Scolastique, 1, rue des Flamands, Louvain, nos abonnés peuvent obtenir ces ouvrages, A TITRE DE PRIME PERSONNELLE, avec une réduction de 25 % (le port en sus).

REVUE

Néo-Scolastique

PUBLIÉE

par la Société Philosophique de Louvain.

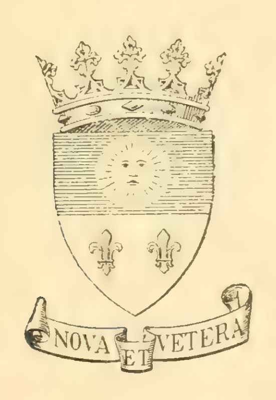
Revue
Néo-Scolastique

PUBLIÉE

par la Société Philosophique de Louvain

Directeur : D. MERCIER

Secrétaire de la Rédaction : M. DE WULF



SIXIÈME ANNÉE

LOUVAIN
INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE
1, rue des Flamands, 1

1899



LOUVAIN

Imprimerie Polleunis & Ceuterick, rue des Orphelins, 30

—

Même Maison à Bruxelles, 37, rue des Ursulines.

I.

A nos lecteurs.

La *Revue Néo-Scolastique* entre dans sa sixième année.

Dieu merci, elle envisage l'avenir avec une confiance que l'expérience a fortifiée. Elle est accueillie aujourd'hui dans les milieux intellectuels et s'y propage d'une façon continue. Le nombre de ses abonnés de France, d'Espagne, d'Allemagne, d'Angleterre, des États-Unis, va croissant d'année en année. Si sa naissance a fait sourire quelques prophètes de malheur, il peut leur être utile de savoir que, cette fois encore, le travail persévérant a vaincu l'obstacle. Nous les remercions de nous avoir stimulés par leurs prévisions pessimistes, et nous souhaitons de les voir enfin, encouragés par l'expérience d'autrui, se décider eux-mêmes à remplacer leur agitation vaine par une action utile.

Cinquante revues de philosophie — de toutes langues et de tous pays — s'échangent avec la *Revue Néo-Scolastique*, et le public trouve à l'*Institut supérieur de Philosophie* un cabinet de périodiques de premier ordre. Le *Sommaire idéologique des Ouvrages et des Revues de Philosophie*, distribué trimestriellement à nos abonnés, a obtenu le plus grand succès dans le monde des spécialistes ; pour satisfaire à de nombreuses demandes, il en a été fait une publication indépendante.

Ces résultats, nous les devons surtout aux nombreux amis qui nous ont soutenus. La *Revue Néo-Scolastique* n'est pas un recueil éclectique. On n'y trouve point, côte à côte, des doctrines disparates ou contradictoires ; les théories n'y

sont point juxtaposées à la manière de voyageurs étrangers dans un compartiment de chemin de fer. Bien que chacun de ses rédacteurs soit seul responsable de ses écrits, une même conviction philosophique dirige la pensée de tous, un même idéal les soutient.

La *Revue Néo-Scolastique* poursuit la réalisation d'un programme *doctrinal*. Ses lecteurs et ses abonnés ne sont pas des curieux et des indifférents, créanciers pour un an d'une publication qu'ils abandonneront au moindre caprice — mais des alliés et des amis, encourageant les uns une œuvre, les autres un mouvement d'idées.

*
* *

Ce programme tient en peu de mots : *soumettre au contrôle scientifique les grandes synthèses de la scolastique médiévale, et la tenir en contact avec les conclusions bien établies de la science et de la philosophie contemporaines.*

*
* *

Nous voulons d'abord, au moyen d'études doctrinales, exposer les éléments de la synthèse scolastique et redresser les nombreuses erreurs accréditées par une ignorance traditionnelle à l'endroit de ses meilleures théories. [1]) Telle qu'elle apparaît dans les écrits de ceux qui n'ont point été élevés à son école, la scolastique ressemble étrangement à ce dieu marin Glaucos — dont parle la *République* de Platon — rendu méconnaissable par les mollusques et les serpents qui avaient recouvert son corps.

Il en est qui raillent ce retour à des doctrines du passé. Qu'on y prenne garde, cependant. « Si la raison est autre chose qu'une décevante aspiration vers un terme fatalement

[1]) A titre d'exemple, citons cet absurde jugement que l'on trouve chez les interprètes les plus impartiaux du thomisme : ils accusent saint Thomas d'avoir fait de la connaissance un phénomène *purement passif*, parce qu'il appelle l'entendement une faculté passive !

inaccessible, ce qu'ont découvert, ce qu'ont cru nos ancêtres, dans leur rude labeur, cela n'a pu être vain... Au lieu de reprendre sans trêve à nouveau la solution de l'énigme de la nature et de la conscience, ne serait-il pas sage de conserver, pour les perfectionner sans cesse, les découvertes anciennes? Vaut-il mieux que l'intelligence vive d'une pensée toujours recommençante et personnelle que de la vaste raison des siècles? N'emploierions-nous pas avec plus d'utilité nos veilles en agrandissant la doctrine, qu'en la changeant chaque jour, dans l'espoir d'attacher notre nom à quelque système? » [1])

Or, la philosophie scolastique mérite, sans conteste, d'être étudiée pour elle-même, et de prendre rang, dans les annales de la pensée humaine, à côté des solutions les plus parfaites proposées à l'énigme de l'ordre universel.

Ceux qui n'ont pu se convaincre par une étude personnelle de la valeur des théories médiévales, ou qui sont empêchés par quelque préjugé d'en prendre connaissance, liront avec utilité ce jugement — cueilli entre cent autres — porté par un homme dont personne ne contredira la science ou l'impartialité. A propos des relations de la pensée et du langage, Max Müller écrit dans un de ses derniers ouvrages, *Science of thought* : « Ce problème n'était pas nouveau, même au temps de Locke. Il occupait une place importante dans ce qu'on appelle souvent avec mépris la philosophie scolastique du moyen âge, et il est évident que pour avoir négligé cette philosophie, Locke et ses successeurs ont été privés de bien des lumières qu'ils auraient trouvées dans les travaux des Réalistes et des Nominalistes. Sans doute, les objets principaux de leurs discussions différaient beaucoup de ceux qui intéressent les penseurs contemporains de l'Europe, et souvent aussi ils avaient recours à une méthode formelle à l'excès et rebutante. *Mais si l'on tient compte de ces faits, et si l'on essaie de traduire les pensées des scolastiques dans le langage philo-*

1) Van Weddingen, *L'Encyclique de S. S. Léon XIII et la restauration de la Philosophie chrétienne*, 1880, pp. 90 et 91.

sophique de notre temps, on est stupéfait, non seulement de l'exactitude, mais encore de la profondeur de leurs argumentations, et l'on doit rougir de la légèreté avec laquelle des philosophes modernes ont parfois étudié ces mêmes problèmes que les philosophes scolastiques, tant bafoués, ont traités sous tous leurs aspects avec beaucoup plus de pénétration „ [1]).

*
* *

Il ne s'agit pas d'accepter sans examen critique, des spéculations vieilles de six cents ans.

Dans une appréciation du mouvement néo-scolastique, M. Enrico Morselli, directeur de la *Rivista critica mensile di opere di filosofia scientifica*, „ tout en combattant dans un camp absolument opposé „, signale „ la position prise par la science catholique, ses forces, ses faiblesses, et aussi les devoirs de ceux qui s'efforcent de porter haut le drapeau de la pensée moderne „ [2]) ; il s'étonne que nous nous obstinions à prendre le nom de *néo-thomistes* ou *néo-scolastiques* [3]).

[1]) Max Müller, *Science of thought.* London 1887, pp. 40 et 41. " This problem, however, of the separableness or inseparableness of words and thoughts, of speech and reason, was by no means a new problem, even in the days of Locke. It occupied a prominent place in what is often contemptuously called the scholastic philosophy of the middle ages, and it is very clear that it was the neglect of that philosophy which deprived Locke and his successors of much light which they might have derived from the Realists and the Nominalists. The highest objects of their philosophical discussions were no doubt very different from those which interest the modern thinkers of Europe, and their method too was often extremely formal and repellant. But if we once make allowance for that and try to translate their thoughts into the philosophical phraseology of our own time, we shall feel surprised, not only at the exactness, but at the depth of their reasoning, and ashamed of the shallowness with which modern philosophy has sometimes treated the same problems which these much despised scholastic philosophers had treated with a far more thorough appreciation of all their bearings. „

[2]) E un capitolo di molto significato per chi, come noi, milita in un campo assolutamente opposto; ci si impara quale sia la posizione assunta dalla scienza cattolica, quali le sue forze, quali le sue debolezze, e quali per contro i doveri di chi, come noi, intende tener alto il vessillo del pensiero moderno. *Riv. crit. mensile di opere di filosofia scientifica.* Anno VI. S. 3, vol. XVI nº 3, sept. 98, p. 32.

[3]) *Ibid.* p. 31.

Nous sommes heureux de pouvoir une fois de plus répondre à cette question.

Nous ne voulons pas *un retour pur et simple à la philosophie du XIIIe siècle*. Nous sommes prêts à sacrifier toute théorie scolastique qui paraîtrait contraire à la vérité. *Amicus Plato, magis amica veritas*. Il n'est pas possible, *a priori*, que les penseurs du moyen âge n'aient pas erré, et il est établi en fait que sur plus d'un point, ils ont abouti à des conclusions insuffisantes ou fausses.

Nous voulons aussi *autre chose* que la scolastique dans son archaïsme démodé ; nous tâchons d'adapter ses doctrines à la terminologie moderne, suivant le sage conseil de Max Müller, et surtout de faire bénéficier ses doctrines des progrès du mouvement intellectuel contemporain.

Voilà pourquoi, à côté d'une série d'articles, d'ordre plutôt exégétique, la *Revue Néo-Scolastique* fait une large place à l'étude de la science et de la philosophie modernes dans leurs rapports avec la scolastique. C'est la seconde tâche que nous poursuivons.

*
* *

La philosophie doit établir ses conclusions sur des faits attentivement étudiés. En l'oubliant, on s'expose à ressembler à ces décadents du XVIIe siècle qui refusaient de regarder les cieux à travers le télescope de Galilée, pour ne pas devoir toucher à leur péripatétisme décrépit.

Les solutions proposées par la philosophie moderne et surtout par la philosophie contemporaine, sont aussi l'objet de nos études et pourront, éventuellement, influencer nos doctrines.

Ceci est une autre différence entre le système « fossile » que d'aucuns nous reprochent de ressusciter, et la véritable philosophie néo-scolastique. Les néo-scolastiques sont convaincus qu'il faut étudier les systèmes opposés aux leurs et faire leur profit de la part de vérité qu'ils contiennent [1]).

1) M. Döring, dont on sait la haute valeur scientifique, reconnait que la

Plusieurs études publiées ces dernières années sont consacrées aux problèmes épistémologiques. Or les questions critériologiques constituent un acquêt pour la néo-scolastique du XIX[e] siècle, et sans conteste, c'est sous l'influence du kantisme qu'elle s'est constitué ce domaine nouveau de recherches.

On nous a reproché [1]) de faire avec trop d'insistance la critique du spiritualisme cartésien : on perd de vue que le cartésianisme a établi ses retranchements dans les pays de langue française où la *Revue Néo-Scolastique* est surtout appelée à se répandre. Il est le vieil ennemi des idées qui nous sont chères.

Mais nous n'avons point négligé les autres systèmes, notamment les formes les plus récentes du positivisme, du kantisme et du spiritualisme.

*
* *

De l'aveu même de ses adversaires, il faut désormais comp-

néo-scolastique ne s'isole pas de la philosophie moderne. Dans une analyse des *Origines de la Psychologie contemporaine* de M. Mercier, il écrit : " Der Verfasser zeigt auf dem Gebiete der modernen Philosophie und Psychologie eine universelle Orientirtheit, die geradezu in Erstaunen setzt . . . . . . Wir haben hier gewissermassen ein philosophisches Seitenstück zum Katholikentage vor uns. Dieser Neuthomismus ist, gemäss den ausdrücklich von Leo XIII, in der Bulle *Æterni patris* (1879) ihm ertheilten Directiven, Aufnahme-begierig für alle wirklichen Resultate der modernen Wissenschaft, wie er auch aufnahme-und assimilationsfähig für dieselben ist. Dies wird nun speciell in Bezug auf die neuthomistische Psychologie mit grosser Wärme auszuführen versucht. Dieselbe erkennt insbesondere der physiologischen Psychologie ohne Einschränkung die " raison d'être „ zu, was noch eine besondere Illustration durch die überraschende Thatsache erhält, dass an dem " Institut supérieur de Philosophie „ in Löwen der belgische Episcopat einen Cursus und ein Laboratorium für physiologische Psychologie errichtet hat, und zwar in einem Zeitpunkte, wo ganz Frankreich eine derartige Einrichtung noch nicht aufzuweisen hatte (S. 452 f.). „ *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie d. Sinnesorgane*, pp. 222 et 223. Vol. XIX, 2,3. 1898.

1) M. Billia, directeur de *Il Nuovo Risorgimento*. Partisan des idées de Rosmini, M. Billia les confronte avec certaines doctrines néo-scolastiques dans un récent opuscule : *L'Esiglio di San Agostino*. — Nous reviendrons sur ce sujet.

ter avec la philosophie néo-scolastique [1]. Les vieux préjugés tombent l'un après l'autre.

Tant mieux ! Convaincus de la vérité et de la puissance de nos idées, nous travaillerons à les répandre dans tous les milieux. Pour y réussir, nous comptons toujours sur l'appui de nos amis.

Dans une précédente livraison, nous avons inauguré une rubrique consacrée à la traduction française de la terminologie scolastique. Afin de mener cette œuvre à bonne fin, nous avons fait appel à tous. De nombreuses adhésions et de précieux encouragements nous sont venus de divers côtés. Nous remercions ceux qui nous les ont adressés et nous les prions de vouloir bien nous continuer leur collaboration.

Il n'y a rien que nous souhaitions aussi vivement que d'entrer avec nos lecteurs en une communion d'idées toujours plus intime, et de les associer de plus en plus à l'œuvre de restauration à laquelle nous nous consacrons.

La Rédaction.

1) Le *Mercure de France* de décembre dernier contient ces lignes qui ressemblent à un cri d'alarme :

“ Quelque avenir qu'on lui prédise, le néo-thomisme est aujourd'hui en pleine force et en plein accroissement. Les publications et les cours se multiplient où l'on enseigne à nouveau la doctrine de saint Thomas et où on la confronte avec la philosophie moderne, dans le but avoué de montrer l'insuffisance de la seconde et la supériorité de la *Somme* sur les plus célèbres des systèmes contemporains. Cette reviviscence singulière d'une pensée fossile, la persévérance et l'ardeur de ses interprètes actuels méritent qu'on s'en inquiète autrement qu'en de simples chroniques. Il n'y a point à s'y méprendre. Le néo-thomisme est la forme philosophique de la réaction à laquelle nous assistons, en politique comme en littérature, la réaction s'insinuant là où on l'aurait crue le moins capable de pénétrer... „

II.

Le positivisme et les vérités nécessaires des sciences mathématiques.

Hume, que l'on peut regarder comme l'initiateur du positivisme anglais, ne parvint pas à construire un système cohérent de philosophie empirique. Tandis qu'il essayait de ramener les principes métaphysiques à des concomitances ou à des successions permanentes de faits, il se déclarait subjugué par la *nécessité* des mathématiques. « Tous les objets de la raison humaine, et tous les objets de ses recherches peuvent se diviser naturellement, disait-il, en deux genres, à savoir les relations d'idées et les faits positifs. Du premier genre sont les sciences géométrique, algébrique et arithmétique. Que *le carré de l'hypoténuse soit égal au carré des deux autres côtés*, c'est une proposition qui exprime une relation entre ces deux figures. Que *trois fois cinq soit égal à la moitié de trente*, cela exprime une relation entre ces deux nombres. Des propositions de ce genre peuvent être le fruit de l'opération de l'intelligence seule, indépendamment de n'importe quelle existence. Quand il n'y aurait jamais eu de triangle ou de cercle dans la nature, les vérités démontrées par Euclide conserveraient toujours leur caractère de certitude et d'évidence. » [1])

Le même caractère de nécessité des mathématiques fut décisif sur l'esprit de Kant; c'est surtout pour en rendre

[1]) Cfr. Huxley, *Hume*, London, Macmillan, 1886, p. 117.

compte qu'il imagina le mécanisme compliqué du criticisme transcendantal.

John Stuart Mill est le premier, croyons-nous, qui tenta d'universaliser l'explication empirique du savoir ; il posa hardiment en thèse que l'arithmétique, l'algèbre et la géométrie ne contiennent que des faits, des rapprochements de faits et que, par suite, leur valeur scientifique est tout expérimentale.

Bien que le plaidoyer de J. St. Mill date déjà d'un demi-siècle, il ne semble pas que ses adversaires l'aient exposé dans son ensemble et apprécié comme il le mérite, du point de vue de la philosophie rationaliste. Nous nous proposons d'examiner ce plaidoyer, le plus vigoureux et le plus complet qui ait été écrit en faveur du positivisme.

I.

Il peut sembler à première vue, écrit J. St. Mill, que les définitions et les axiomes de la géométrie, les vérités fondamentales de l'arithmétique, le principe de contradiction, présentent le caractère d'une nécessité qui est indépendante de l'expérience et même lui est supérieure ; mais ce n'est là, dit-il [1]), qu'une illusion.

Que seraient les *définitions de la géométrie*, si elles n'étaient point l'expression des réalités qui tombent sous les sens ?

On définit le *point* ce qui n'a aucune grandeur, la *ligne* une longueur sans largeur, le *cercle* une surface limitée par une ligne appelée circonférence, dont tous les points sont à une égale distance d'un même point appelé centre de la circonférence.

Or, il n'existe pas de point sans grandeur, ni de longueur sans largeur, ni de cercle vérifiant rigoureusement la définition proposée.

[1]) John Stuart Mill, *A System of Logic*, B. II, ch. V-VII.

Donc, ou la géométrie n'a pas d'objet, ou il faut interpréter ses définitions dans un sens différent de celui que leur donne la philosophie rationaliste; il faut dire que les définitions euclidiennes du point, de la ligne et du cercle sont des approximations. Le point désigne le *minimum visible* d'étendue, la ligne, un *minimum* de largeur, le cercle, une figure *aussi voisine que possible* de la définition proposée.

On répond, je le sais, continue Stuart Mill, que si le point, la ligne, le cercle n'existent pas, ils sont *possibles*, et que leur possibilité suffit aux exigences de la science géométrique.

Encore une illusion qu'il faut abandonner : non, le point, la ligne, le cercle, tels que les géomètres les définissent, ne sont pas possibles ; ils sont, en effet, incompatibles avec la conformation physique de notre globe, et vraisemblablement irréalisables dans l'univers tout entier. Sur quoi s'appuie-t-on, dès lors, pour les déclarer possibles ?

Les *axiomes géométriques* — tel, par exemple, cet axiome d'Euclide : « deux lignes droites ne peuvent enfermer un espace » — tirent toute leur évidence de faits observés. Sans doute, vous n'avez pas besoin d'une expérience physique pour affirmer la validité des axiomes, mais vous la remplacez par une expérience imaginaire : au point de vue critériologique auquel nous nous plaçons, une expérience vaut l'autre. Prolonger réellement deux droites à l'infini, est chose impossible; même les prolonger à l'infini par l'imagination est chose impossible. Mais il est aisé d'imaginer que deux lignes, droites à leur origine, arrivent à un certain moment à enfermer un espace. Or, dès ce moment, l'imagination voit que la direction des lignes s'est modifiée, que l'une d'elles ou les deux se sont infléchies, et que finalement elles se sont rencontrées. L'*expérience* imaginaire fournit donc la preuve que des lignes qui enferment un espace ne sont pas ou ne sont plus ce que nous appelons des lignes droites, bref, que deux droites ne peuvent enfermer un espace.

L'*arithmétique* aussi repose tout entière sur des définitions

et sur quelques axiomes ; il y a les définitions des nombres, par exemple, la définition du nombre *trois : trois est deux plus un ;* il y a les axiomes : *les sommes de quantités égales sont égales ; deux quantités égales à une même troisième sont égales entre elles ; lorsque de quantités égales on retranche des quantités égales, les différences sont égales,* et quelques autres du même genre qui peuvent, d'ailleurs, se ramener aux précédents.

Or, la *définition : trois est deux plus un* est une vérité d'expérience. Trois billes peuvent être arrangées différemment, soit en une collection $_{o}{}^{o}{}_{o}$, soit en deux parties oo o ; restant les mêmes, elles peuvent produire sur les yeux et au toucher des impressions différentes ; il est donc d'évidence *sensible* que trois est la même chose que deux plus un. Quiconque veut former dans l'intelligence de l'enfant la conviction que $3 = 2 + 1$, a recours à la preuve de fait que nous venons d'indiquer. Toutes les *définitions* des nombres reposent sur la même démonstration *expérimentale.*

L'énonciation des *axiomes* ne diffère pas, au fond, de la formation des nombres.

Lorsque, additionnant des nombres égaux, nous obtenons des sommes que nous jugeons égales, ou lorsque, soustrayant de deux quantités égales une même quantité, nous jugeons que les restes sont égaux, notre opération revient toujours à former des nombres à l'aide de divers arrangements ou réarrangements d'unités.

Nous pouvons donc généraliser notre thèse et dire que les axiomes, aussi bien que les définitions de la science des nombres, sont des *vérités d'expérience.*

La valeur des axiomes n'est même qu'approximative ou conditionnelle.

En effet, tous les principes arithmétiques supposent cet axiome initial : $1 = 1$. Or, nous ne sommes pas en droit de dire qu'une livre égale une livre, qu'une distance évaluée un kilomètre est égale à une autre distance évaluée un kilomètre ;

si une première pesée vous a donné deux poids égaux, prenez une balance de précision, vous les trouverez inégaux; mesurez à nouveau les deux distances que vous croyez d'un kilomètre, vous trouverez qu'elles ne sont pas exactement d'un kilomètre. Donc, ou 1 n'est égal à 1 que par à peu près, ou l'axiome ne peut s'ériger en loi universelle du calcul qu'*à la condition* de sous-entendre que des différences insensibles sont réputées quantités négligeables.

Même *le principe de contradiction* et les autres premiers principes sont des généralisations de faits d'expérience.

En nous, nous avons conscience que l'assentiment et le dissentiment sont des états d'âme qui s'excluent ; au dehors, nous trouvons que la lumière et les ténèbres, le son et le silence, le mouvement et le repos, l'égalité et l'inégalité, l'avant et l'après, la succession et la simultanéité, un phénomène quelconque et son opposé sont tels que l'un des deux est absent chaque fois que l'autre est présent. Nous érigeons en formule générale nos observations et nous disons que les contradictoires s'excluent, ou, ce qui revient au même, qu'une proposition ne peut en même temps être vraie et fausse. [1])

L'empirisme rend donc compte, conclut Stuart Mill, des « vérités nécessaires ».

*
* *

Après quoi, le logicien anglais prend l'offensive.

A ceux qui nient l'universalité du critérium de l'expérience incombe, dit-il, la charge de prouver qu'il y a des vérités dont la certitude serait indépendante de motifs empiriques. Or, cette preuve n'est pas faite.

Vous ne pouvez nier, en effet, dit Stuart Mill à ses contradicteurs, que l'expérience apporte aux propositions « nécessaires » une force pour le moins *confirmative*, et cette confirmation expérimentale est si générale et si constante,

1) *Ouv. cit.*, ch. VII, § 5.

qu'elle eût suffi, en l'absence d'autre cause, à engendrer la certitude. Que si l'expérience a pu nous donner la certitude des vérités nécessaires, notamment des vérités mathématiques, il reste aux partisans de la philosophie que Mill appelle « intuitive », un seul moyen de récuser l'explication empiriste, c'est de prouver que, pour être théoriquement suffisante, l'expérience n'en a pas moins été pratiquement inopérante.

Or, cela ne pourrait se prouver que de deux façons :

Par le fait, en en appelant à des souvenirs de certitude antérieurs à l'expérience : on n'y peut songer, car nul n'a des souvenirs qui remontent au delà des premières expériences de l'enfant.

Par l'analyse : on a essayé de ce moyen de preuve et l'on a fait état de deux arguments. Le *premier argument* revient à dire que nous avons conscience de ne pas asseoir notre confiance à la vérité des propositions mathématiques sur des observations de faits, mais sur le simple rapprochement des termes de ces propositions. Le *second argument* se ramène à ceci : L'observation ne peut nous dire que ce qui est *hic et nunc;* or les propositions mathématiques nous disent ce qui est partout et toujours, mieux que cela, elles nous disent ce qui doit être.

Reprenons, dit Stuart Mill, ces deux arguments.

1er Argument. On a dit d'abord : La certitude des axiomes géométriques se montre indépendante de l'expérience, à telle enseigne qu'ils s'étendent au delà de l'expérience possible. Nous affirmons, par exemple, que deux lignes droites peuvent être prolongées à l'infini sans enfermer aucun espace. Or l'infini ne peut tomber sous l'expérience. Donc ce n'est pas l'expérience qui autorise l'énonciation de l'axiome : « deux droites ne peuvent enfermer un espace ».

Nous avons déjà cité la réplique de Stuart Mill à cet argument. On oublie, dit-il, qu'il y a deux expériences, l'une réelle, l'autre imaginaire. Or, en géométrie spécialement, la seconde vaut la première. Les figures géométriques ont, en effet, ceci

de caractéristique, qu'elles sont possibles à tous et qu'elles reproduisent avec une netteté et une fidélité remarquables les résultats de l'expérience physique.

L'axiome tiré d'une figure géométrique est donc bien dûment tiré de l'expérience.

Tous les axiomes géométriques sont ainsi déduits de figures. La raison spéciale en est, au dire de Bain et de Mill, que la figure géométrique entraîne toujours avec elle une expérience. Essayez, par exemple, de comprendre à fond ce qu'est la ligne droite ; vous n'y réussirez pas, sans établir une comparaison imaginaire entre une ligne droite et d'autres lignes courbes ou polygonales. Or, cette comparaison vous fournira la preuve expérimentale que la ligne droite est plus courte que les autres.

Donc il est exact de dire que les axiomes géométriques sont le fruit de l'expérience.

Sans doute nous ne pouvons prolonger, même par l'imagination, une ou plusieurs lignes à l'infini, pour constater, par exemple, que deux lignes droites prolongées à l'infini n'enferment aucun espace. Aussi cette constatation n'est-elle pas nécessaire à la formulation de l'axiome. Il suffit à la preuve de constater, soit par les yeux, soit par l'imagination, que lorsque deux lignes enferment un espace, ce ne sont plus des lignes que nous appelons droites, mais des lignes que nous appelons courbes ou inclinées.

2d Argument. Le second et principal argument des adversaires de l'empirisme peut se formuler ainsi : L'expérience nous dit ce qui est dans *un ou plusieurs* cas particuliers ; elle ne peut nous dire ce qui est *partout, toujours,* même dans les cas qui n'ont pas subi le contrôle de l'observation. Mieux encore : elle peut nous dire ce qui *est*, non ce qui *doit être.*

La neige est blanche ici, dans nos pays connus ; aux endroits où elle a été rencontrée. Est-elle blanche *partout ?* L'a-t-elle été *toujours ?* Qui le dira ? — Elle *est* blanche, soit ; mais *doit-elle* l'être ? Encore une fois, qui le dira ?

Or, les propositions idéales, telles que les axiomes de la géométrie et les principes de la science des nombres, *doivent* être vraies.

Et quand je me demande, continue Mill, ce que vaut l'expression : « Ces propositions *doivent être* vraies », je ne trouve pas chez ceux qui l'emploient d'interprétation mieux compréhensible que la suivante : Ces propositions sont telles que leur contradictoire n'est pas seulement fausse, mais *inconcevable*.

Voilà donc, conclut Stuart Mill, le cheval de bataille des philosophes qui combattent l'empirisme : il y a des vérités qui jouissent d'un caractère privilégié de certitude et de vérité, parce que la contradictoire de ces vérités est inconcevable.

Or, rien de plus précaire que cette inconcevabilité d'une contradictoire. L'histoire de l'esprit humain est là pour attester que non seulement des propositions jugées à une certaine époque inconcevables étaient en elles-mêmes possibles et vraies, mais il n'est pas rare qu'elles soient devenues à leur tour évidentes à ce point que l'on ne parvienne plus à concevoir leur négation. Et ce phénomène s'observe non seulement chez les esprits incultes, mais chez des penseurs de premier ordre.

N'a-t-on pas cru longtemps à l'impossibilité des antipodes ? Les cartésiens n'ont-ils pas été longtemps hostiles à la doctrine de l'attraction universelle, parce qu'ils ne parvenaient pas à concevoir qu'un corps pût agir où il n'est pas ? Nous savons tous que le mouvement apparent du soleil est causé par le mouvement réel de la terre, et les astronomes auraient peine aujourd'hui à concevoir qu'il en fût autrement ; mais pour Ptolémée, c'est au contraire le mouvement terrestre qui ne pouvait se concevoir. Conçoit-on, enfin, des limites à l'espace, c'est-à-dire une étendue au-delà de laquelle il n'y aurait plus d'étendue ?

La possibilité de concevoir une négation ne tient donc pas à l'absence ou à la présence d'un caractère spécial de nécessité inhérent aux propositions en cause ; elle tient à des habitudes toutes subjectives contractées par l'esprit humain sous

l'empire des lois de l'association. Deux notes qui n'ont jamais été perçues l'une sans l'autre sont jugées inséparables, et leur séparabilité inconcevable ; celles qui ont été perçues tantôt conjointement, tantôt séparément, sont jugées séparables ; leur séparabilité se conçoit.

Il n'y a décidément aucune bonne raison, ni d'expérience, ni d'analyse, pour attribuer aux vérités mathématiques, et plus généralement, aux vérités dites nécessaires ou idéales, une nécessité différente de celle qui appartient aux propositions d'expérience. Nous demeurons donc fondés à maintenir que *la certitude de toutes nos connaissances s'appuie sur une base empirique.*

Tel est, fidèlement condensé, le plaidoyer de J. Stuart Mill contre « les vérités nécessaires ». Est-il concluant ?

II.

Quelle est la part de l'expérience dans la formation des axiomes ? Quelle est celle de l'intuition rationnelle ? Il n'est pas aisé de le décider.

Stuart Mill estime que l'expérience doit fournir non seulement les termes des axiomes, mais même leur complexus.

Ce dernier point est sujet à discussion, sans doute, mais il est défendable. Le sentiment d'Aristote y paraît conforme et le cardinal Cajetan, ce fin et pénétrant critique de l'*Organon*, s'y rallie expressément.

L'inclination naturelle de l'esprit humain à adhérer aux principes, *habitus principiorum*, ne se développe qu'au contact de l'expérience, c'est chose incontestable ; mais que doit fournir l'expérience ? La matière des termes du jugement ? Ou aussi leur complexus ?

Les termes et leur complexus, répond Cajetan. « Habitus principiorum praeexigit experimentum non solùm ratione cognitionis terminorum, sed etiam ratione complexionis eorumdem. »

Sans cesse nous constatons, dit-il, que nous possédions depuis longtemps les concepts d'une quantité de termes, sans pourtant remarquer les principes qui se forment par leur rapprochement. J'avoue, continue-t-il, que j'ai possédé les notions de quantités égales, de soustraction, de restes avant d'avoir compris que, si de quantités égales on retranche des quantités égales, les restes sont égaux. Je pourrais en dire autant de plusieurs autres principes. Les notions isolées des termes d'un principe ne sont donc pas suffisantes pour déterminer l'esprit à formuler ce principe ; il faut pour cela un *motif* autre que les termes ; or, quel serait ce *motif*, sinon l'expérience ? [1])

Une opinion placée sous le couvert de pareilles autorités est pour le moins plausible ; si elle l'est, il est logique de l'appliquer non seulement aux principes d'arithmétique auxquels se réfère Cajetan, mais aussi, et *a fortiori*, aux axiomes de la géométrie ; pourquoi ne l'appliquerait-on même pas à tous les principes ?

Mais Stuart Mill va plus loin encore : selon lui, le *fait* d'expérience est *seul toute la raison déterminante* de l'assentiment de l'esprit.

Or, cela n'est pas soutenable.

Vous ne pouvez cependant nier, dit Stuart Mill, que l'expérience vous apporte tout au moins la *confirmation* des vérités que vous dites nécessaires. Or, cet appoint soi-disant « *confir-*

1) “ Oportet ponere aliquod motivum et determinativum intellectus ad talem complexionem (principii) faciendam. Termini autem accepti, licet si componerentur, haberent ex se evidentiam, non sufficiunt tamen ad movendum et determinandum intellectum ad hanc compositionem potius quam illam. Experimur namque continue in nobis ipsis, quod habemus diu multorum terminorum conceptus absque notitia principiorum complexorum, quæ ex illorum terminorum conjunctione constat. Fateor enim me cognovisse, quid æquale, quid demere et quid remanet, nescivisse tamen hoc principium, si ab æqualibus æqualia demas, quæ remanent sunt æqualia, et similis ratio est in aliis. Oportet ergo ultra conceptus terminorum incomplexorum ponere aliquod determinativum seu motivum intellectus ad talem compositionem faciendam. Tale autem motivum oportet esse sensum, quum ante cognitionem principiorum Aristoteles nullum motivum intellectus novit nisi sensum. Ergo necessario cognitio complexa principiorum præexigit sensitivam experimentalem. „ (Cajet. *Comm. in post. anal.*, lib. II, cap. 13.)

matif » fourni par l'expérience, suffirait à lui seul à fonder la certitude des vérités « nécessaires ». Qu'avons-nous donc besoin d'un autre moyen de preuve?

Eh bien! sans hésiter, nous nions que l'expérience apporte aux certitudes d'ordre idéal l'appoint d'une confirmation. Si l'expérience donnait à ma conviction qu'une ligne droite est plus courte qu'une ligne non droite ; que 2 + 1 égale 3 ; que ce qui est ne peut pas ne pas être, un appoint confirmatif, ma conviction se fortifierait au fur et à mesure des expériences ; et comme jamais aucune observation ne contredit ma croyance, celle-ci devrait gagner toujours en intensité avec les années. Or, est-il besoin de dire qu'il n'en va pas ainsi?

Le rôle de l'expérience n'est donc pas de nous fournir la *preuve*, ni totale ni partielle, des vérités nécessaires, mais de mettre à notre portée les matériaux et les spécimens exemplatifs voulus afin que l'intelligence puisse en dégager, par un travail d'abstraction et de réflexion, des lois supérieures aux conditions particulières et contingentes que la matière impose aux faits observables.

Vous ne formulez pas un axiome géométrique, nous dit Stuart Mill, celui-ci par exemple : « La droite est plus courte qu'une autre ligne », sans imaginer une droite et une autre ligne qui n'est pas droite ; cette figure est une expérience. Vous n'énoncez ni une définition de nombre ni un principe d'arithmétique, sans vous servir d'une expérience ; pour dire, par exemple, que 3 = 2 + 1, vous vous aidez de billes et de symboles, tels que ∘°∘ et ∘∘ ∘ ; le principe de contradiction lui-même, vous l'étayez de faits.

Certes, répondrons-nous, pour formuler les axiomes, nous nous aidons de faits, de rapprochements de faits, réels ou imaginaires ; nous arrivons ainsi à *constater*, par un essai de superposition fictive, que, par exemple, dans la figure



la ligne AB est plus courte que la ligne ACB,

et il nous est loisible d'exprimer en un jugement le résultat de cette constatation : mais ce jugement ne sera qu'une vérité d'*expérience*. Lorsque nous voulons énoncer une vérité « *nécessaire* », il nous faut nous élever au-dessus du fait, définir la notion abstraite de la ligne droite, la notion abstraite de la ligne courbe, comparer la première à la seconde et voir alors se dégager de cette comparaison l'axiome abstrait, universel, nécessaire : La ligne droite est plus courte qu'une ligne non droite.

De même, nous pouvons faire voir à un enfant que trois billes se prêtent aux deux arrangements $_{\circ}{}^{\circ}{}_{\circ}$ et $\circ\circ\ \circ$, et aider ainsi l'enfant à *constater* que trois billes égalent deux billes plus une bille ; à nous-mêmes, il nous est loisible de renouveler par l'imagination cette petite *expérience*. Mais, encore une fois, lorsque nous voulons ériger en *axiome* que $3 = 2 + 1$, nous faisons abstraction des billes et de leurs symboles, nous *concevons* 3 comme un tout composé de trois parties, $2 + 1$ comme les parties composantes de ce tout, et dans cette comparaison du tout composé avec les parties qui le composent nous lisons l'axiome abstrait, universel, nécessaire : Le tout est égal à la somme de ses parties ; $3 = 2 + 1$.

En général, il y a deux moyens de connaître la vérité, en ce qui regarde les grandeurs ou les nombres, comme en d'autres domaines. L'un de ces moyens est l'*expérience* : elle a pour objet les faits ; l'autre est l'*abstraction* : elle a pour objet la quiddité des choses, à part de leurs caractères individualisateurs, et les rapports qui naissent de la mise en présence d'objets abstraits.

Stuart Mill ne connaît que le premier procédé logique ; la principale lacune de son système vient de son ignorance du second.

M. Taine a très bien saisi ce côté faible de l'empirisme anglais. Bien que nous ne tenions pas pour adéquate sa façon de concevoir le procédé abstractif, nous souscrivons volontiers à ces conclusions qu'il en tire contre Mill : « Mes yeux

suivent le contour d'un carré, et l'abstraction en isole les deux propriétés constitutives, l'égalité des côtés et des angles. Mes doigts touchent la surface d'un cylindre, et l'abstraction en isole les deux éléments générateurs, la notion du rectangle et la révolution de ce rectangle autour d'un de ses côtés pris comme axe. Cent mille expériences me développent par une infinité de détails la série des opérations physiologiques qui font la vie, et l'abstraction isole la direction de cette série, qui est un circuit de déperdition constante et de réparation continue. Douze cents pages m'ont exposé le jugement de Mill sur les diverses parties de la science, et l'abstraction isole son idée fondamentale, à savoir, que les seules propositions fructueuses sont celles qui joignent un fait à un autre fait non contenu dans le premier. Partout ailleurs, il en est de même... Il y a donc une opération différente de l'expérience, l'abstraction. Chez Mill, l'abstraction est laissée sur l'arrière-plan, à peine mentionnée, recouverte par les autres opérations de l'esprit, traitée comme un appendice des expériences; nous n'avons qu'à la rétablir dans la théorie générale pour reformer les théories particulières où elle a manqué. » [1])

Nous n'insisterons pas ici sur le rôle de l'abstraction dans la théorie générale des vérités nécessaires ; nous nous permettons de renvoyer à l'étude que nous en avons faite ailleurs [2]) et nous concluons tout de suite, que l'expérience n'est pas le *motif* de certitude des axiomes; qu'elle ne peut pas l'être.

Elle ne l'est pas : nous avons conscience que notre adhésion aux axiomes tient à l'évidence nécessitante du rapport essentiel abstrait qui se dégage de la mise en présence des termes de l'axiome ; l'expérience n'ajoute même pas à cette adhésion l'appoint d'une preuve confirmative [3]).

1) Taine, *Le positivisme anglais*, § II, II.

2) *Critériologie générale* (Louvain, 1899), passim, notamment n. 117 et 119. Nous comptons appliquer *ex professo* la théorie de l'abstraction aux vérités mathématiques dans la *Critériologie spéciale* qui est sous presse, au Livre I, ch. IV.

3) A l'objection que l'expérience ne pourrait fournir la preuve que deux

Elle ne peut pas l'être : l'expérience dit ce qui est, elle ne peut dire ce qui *doit être*.

Les deux arguments de la philosophie « idéaliste » demeurent donc debout.

*
* *

Pour être en droit de maintenir cette conclusion, il nous faut toutefois rencontrer l'explication, proposée par les Associationnistes anglais, de la nécessité des axiomes. Cette nécessité serait, selon eux, *subjective*, c'est-à-dire dépendante des dispositions personnelles du sujet pensant et n'aurait donc pas la valeur de criterium objectif et universel que nous lui attribuons.

La nécessité d'un axiome signifie pour nous, pense Stuart Mill, que la négation de l'axiome est inconcevable.

Or, c'est une erreur. Un axiome n'est pas, selon nous, nécessaire parce que sa négation est inconcevable ; mais la négation d'un axiome est inconcevable, parce que la nécessité de l'axiome est évidente.

Qu'est-ce donc au fond que cette nécessité ?

La constitution des êtres est telle que leur essence forme une unité réellement indivisible. Mais l'esprit humain ne conçoit pas au moyen d'une seule représentation le contenu de chacune de ces unités ; il est obligé de considérer une essence à plusieurs reprises, sous des aspects divers, avant de pouvoir l'épuiser ; il en résulte que chaque type essentiel, malgré sa

droites prolongées à l'infini n'enfermeraient pas un espace, Stuart Mill essaie de répondre : Soit, vous n'avez pas l'expérience d'une prolongation de deux droites à l'infini, mais vous avez l'expérience, ou oculaire, ou imaginative, que lorsque deux lignes enferment un espace, ce sont toujours des lignes que nous appelons non pas droites, mais courbes ou inclinées.

Cette réponse du logicien anglais est un sophisme. On ne demande pas à Stuart Mill la preuve de la proposition *positive* : des lignes non droites prolongées enferment ou enfermeront tôt ou tard un espace ; mais on lui demande la preuve *expérimentale* de la proposition *exclusive* : seules les lignes non droites enferment un espace, ou, ce qui revient au même, des lignes droites, fussent-elles prolongées à l'infini, n'enferment pas d'espace. Stuart Mill prouve autre chose que ce qui est en question : *Ignoratio elenchi*.

réelle indivisibilité, se trouve représenté par un ensemble de notes qui forment un objet mental composé et mentalement divisible. La décomposition de ce tout en ses parties donne naissance aux définitions essentielles et aux axiomes. Les parties de ce tout, les termes de la définition, le sujet et le prédicat de l'axiome, sont donc indissolublement unies, attendu que, dans la chose dont elles reproduisent les divers aspects, elles sont unité. Dès lors, séparer les éléments d'une définition essentielle ou les deux termes d'un axiome, serait vouloir à la fois poser une essence et ne pas la poser : d'une part, ce serait la poser par hypothèse, en son unité indivisible, et d'autre part, ce serait ne pas la poser, attendu que l'on se refuserait à poser ce qu'elle est et sans quoi elle n'est pas ce qu'elle est.

Puisque l'axiome est nécessaire, sa contradictoire est impossible et dès lors inconcevable.

L'inconcevabilité de la contradictoire d'une proposition est donc le *résultat* et l'*indice subjectif* de la nécessité objective de cette proposition.

Mais cette inconcevabilité est précaire, dit Stuart Mill, elle varie avec les dispositions subjectives de l'esprit humain ; il est arrivé que deux propositions contradictoires fussent jugées, l'une après l'autre, inconcevables à des époques différentes de l'histoire.

Les positivistes anglais ont confondu deux formes différentes d'inconcevabilité, l'une *négative* et *relative*, l'autre *positive* et *absolue*.

Il y a, en effet, une inconcevabilité toute *négative* ou, plus exactement, une *non-concevabilité*, provenant de ce qu'un sujet donné est incapable de concevoir la possibilité d'une proposition déterminée. Pour beaucoup d'esprits un espace limité est inconcevable ; il l'est, en effet, dans l'acception *négative du mot*. Habitués à voir que toute portion d'étendue est toujours suivie d'une autre étendue, ces esprits *ne conçoivent pas* la possibilité d'un espace réel au-delà duquel il

n'y aurait plus d'espace réel, et déclarent alors *inconcevable* un espace qui serait limité.

L'inconcevabilité ainsi entendue est *relative* et *varie* avec les individus et les époques.

Mais il y a une inconcevabilité *positive, absolue,* signifiant qu'une proposition défie toute conception. Elle défie toute conception, parce qu'elle énonce verbalement l'union de deux termes contradictoires et que l'union des contradictoires est intrinsèquement impossible. La proposition : Le tout est moins grand que la somme de ses parties, est positivement et absolument inconcevable, parce qu'il faudrait, pour la concevoir, poser un tout, c'est-à-dire, une somme de parties, et ne pas le poser, c'est-à-dire exclure cette même somme de parties : ce qui implique contradiction.

Or, l'histoire renseigne des variations à propos de cas d'inconcevabilité négative ; elle n'en renseigne aucune dans les cas d'inconcevabilité positive.

Nous ne doutons plus de l'existence d'antipodes et cependant, nous dit-on, les anciens jugeaient que l'existence d'antipodes était inconcevable. N'était-ce pas là un cas d'inconcevabilité positive ?

Non. Les anciens n'avaient pas idée de l'attraction terrestre ; en l'absence d'une force attractive, ils ne concevaient pas que des habitants ayant les pieds à l'opposite des nôtres pussent tenir en place ; *en conséquence,* ils jugeaient impossible l'existence d'antipodes. La *conséquence* que les anciens tiraient de leur supposition initiale était *logique ;* elle l'est encore, et la conséquence contradictoire était et demeure pour tous positivement inconcevable. Mais *la supposition initiale a changé.* Nous croyons aujourd'hui à l'attraction de la terre sur ceux qui habitent sa surface ; or, posé cette attraction, on conçoit que sur n'importe quel point de la sphère terrestre l'homme peut tenir en place, et l'on n'a plus de peine à admettre l'existence des antipodes.

Les cartésiens, dit-on encore, hommes de science et habi-

tués à la réflexion philosophique, répugnaient à l'attraction Newtonienne ; aujourd'hui, qui en doute ?

Les cartésiens répugnaient à l'attraction Newtonienne, parce qu'ils ne se figuraient pas un mode d'action différent de l'action au contact. Or, *si* l'agent et le patient doivent être en contact, l'attraction à distance implique contradiction et il est *logique* de la proclamer inconcevable. Aujourd'hui encore, ceux qui ne croient pas à l'action à distance, ne réclament-ils pas un ou plusieurs éthers universellement répandus dans l'espace, afin de concilier leur idée d'une action ne pouvant s'exercer qu'au contact avec celle d'une attraction entre corps éloignés les uns des autres ? Mais du moment que l'*on change les données du problème* et que l'on se demande si une action qui, par hypothèse, n'exigerait pas le contact, est concevable à distance, la réponse est tout indiquée : non seulement une action dans ces conditions est possible, mais c'est la négation de sa possibilité qui devient inconcevable.

Les cas de variations invoqués par Stuart Mill et repris par plusieurs positivistes pour infirmer la valeur objective des vérités nécessaires, sont donc allégués à faux.

La nécessité des propositions d'ordre idéal est caractéristique, et l'évidence de leur vérité ne vient pas de l'expérience.

Mais alors, dit Stuart Mill — c'est la première objection de son plaidoyer et la dernière qu'il nous reste à résoudre — les sciences mathématiques n'ont pas d'objet. Les objets de la géométrie et de la science des nombres, en effet, non seulement n'existent pas, mais ils ne sont même *pas possibles*. Leur réalisation parait incompatible avec les conditions physiques de notre globe, et vraisemblablement avec celles de l'univers entier.

Cette objection identifie deux possibilités qui sont essentiellement distinctes, la possibilité *extrinsèque* et la possibilité *intrinsèque*.

Une proposition est *intrinsèquement possible*, quand ses

éléments ne renferment pas de contradiction. La définition de la ligne droite, la définition du nombre 3 n'impliquent pas contradiction, elles sont *intrinsèquement* possibles ; elles suffisent, à ce titre, aux sciences qui s'en occupent ; combinées avec d'autres de même nature qu'elles, elles donnent naissance à des *rapports* de plus en plus complexes, tous nécessaires et indépendants de l'expérience, et de leur ensemble résultent ces vastes synthèses que l'on appelle géométrie, arithmétique, sciences exactes.

La possibilité *extrinsèque* supposerait davantage ; elle supposerait que les points, les lignes, les surfaces, les angles droits, les carrés, les sphères, etc. fussent *réalisables, comme tels,* dans la nature et devinssent ainsi, *comme tels,* c'est-à-dire dans les conditions rigoureuses propres aux définitions abstraites et aux axiomes, objets d'expérience sensible. Évidemment, il n'en est ni partout ni toujours ainsi ; il est même douteux que nulle part ou jamais il en soit ainsi.

Mais il importe peu. Les axiomes de la géométrie et les principes de la science des nombres sont des propositions d'ordre idéal, indépendantes, selon notre thèse à nous, de l'existence des choses contingentes, et si les positivistes nient l'existence, en géométrie et en arithmétique, d'un objet *intelligible* en dehors des objets *sensibles,* c'est qu'ils ne parviennent pas à s'arracher à ce préjugé arbitraire qui vicie toute leur philosophie : le sensible seul est connaissable ; l'esprit humain n'a qu'un mode de penser, le mode de penser positif. [1])

D. Mercier.

[1]) Nous nous attachons à faire ressortir l'arbitraire de ce préjugé dans notre *Critériologie générale,* n. 116, Louvain, 1899.

III.

Le phénomène de l'association.

Depuis quelques années, on a étudié avec une grande ardeur et une infatigable persévérance le phénomène de l'association. Certains philosophes, notamment en Angleterre, ont voulu même ramener à l'association toute la psychologie. On a fait de grands et louables efforts pour mettre en lumière ce phénomène compliqué et en déterminer les lois [1]). Le phénomène de l'association enveloppe une question psychologique et une question métaphysique.

[1]) Avant tout il est bon, dans l'intérêt de l'histoire de la philosophie, de dissiper un préjugé régnant dans les écoles contemporaines qui veulent en tout et sur tout s'attribuer un rôle créateur. On croit généralement que le problème de l'association a été inventé de toutes pièces par la psychologie de notre siècle. C'est pourtant là une erreur manifeste. Saint Thomas a parfaitement connu l'association des idées et en a même formulé une classification qui cadre assez bien avec les découvertes psychologiques de notre temps. Qu'il nous soit permis d'apporter ici un texte très précis du grand Docteur : " Reminiscentia nil aliud est quam inquisitio alicujus, quod memoria excidit. Et ideo reminiscendo venamur, id est inquirimus id quod consequenter est ab aliquo priori, quod in memoria tenemus, puta si quærit memorari id quod fecit ante quatuor dies, meditatur sic : hodie feci hoc, heri illud, tertia die aliud, et sic secundum consequentiam motuum assuetorum pervenit resolvendo in id, quod fecit quarta die..... Quandoque quidem ratione *similitudinis*, sicut quando memoratur de Socrate et per hoc occurrit ei Plato qui est ei similis in sapientia ; quandoque vero ratione *contrarietatis*, sicut si aliquis memoratur Hectoris, et per hoc occurrit ei Achilles ; quandoque vero ratione *propinquitatis* cujuscumque, sicut cum aliquis memor est patris et per hoc occurrit ei filius. Et eadem ratio est de quacumque alia propinquitate vel *societatis*, vel *loci* vel *temporis* : et propter hoc fit reminiscentia, quia motus horum se invicem consequuntur. „ *(De mem. et rem.*, lect.V).—D'après ce texte, l'Ange de l'École distingue nettement trois espèces d'association presque communément admises de nos jours : 1o par ressem-

C'est principalement à ce second point de vue que nous nous proposons de l'étudier ici, aux fins de montrer que le phénomène de l'association vient confirmer la traditionnelle doctrine de la substance ; loin de donner des armes aux subjectivistes qui semblent la considérer comme une de leurs conquêtes, elle fournit, au contraire, de précieux arguments contre le phénoménisme.

Mais, au préalable, il ne sera pas sans intérêt, croyons-nous, de donner quelques notions générales sur la face psychique du phénomène de l'association, et de faire connaître les théories les plus récentes.

I.

Sur quoi porte le phénomène de l'association ? Certains philosophes, paraît-il, avaient trop restreint son domaine. On avait tout d'abord admis que l'association ne s'exerçait que sur les éléments représentatifs de notre âme. C'est dans ce cercle que l'avaient enfermée les premiers psychologues qui en avaient fait l'objet de leurs études et de leurs observations. Par une secrète conspiration, le langage s'était plu à sanctionner une pareille conception. On ne parlait et l'on ne parle

blance ; 2° par contrariété ou opposition ; 3° par contiguité de toute espèce. — Un auteur contemporain, très connu, formule absolument la même théorie. Sous le titre de *Lois fondamentales de l'association*, M. Boirac, à la suite des Anglais, énonce les trois lois suivantes :

1° Loi de *contiguité :* Deux ou plusieurs idées s'associent, c'est-à-dire deviennent capables de se suggérer les unes les autres, lorsqu'elles ont été déjà *contiguës*, c'est-à-dire pensées en même temps ou les unes à la suite des autres.

2° Loi de *ressemblance :* Deux ou plusieurs idées, *qui n'ont pas encore été contiguës*, peuvent cependant s'associer si elles ont quelque *ressemblance*. Un portrait rappelle l'original, une plante nouvelle suggère l'idée de plantes analogues déjà connues.

3° Loi de *contraste :* Les idées des choses *contraires* tendent à se suggérer mutuellement : l'été fait penser à l'hiver, le berceau à la tombe (*Cours de philosophie*, p. 75).

encore que d'*association d'idées*. Le phénomène de rappel mutuel ne se produisait donc qu'entre des idées ; il ne pénétrait nullement dans les autres régions de la vie de l'âme. Cette manière de voir a croulé sous les coups des expériences multipliées. On a parfaitement démontré dans ces derniers temps que l'association embrasse tous les rouages de notre vie mentale ; elle ne porte pas seulement sur les éléments représentatifs, mais aussi sur tous les éléments émotifs [1]).

Sans nous arrêter longtemps à décrire les diverses espèces d'association, nous sommes tenu de faire connaître sommairement toutes les tentatives faites dans ce sens. En tenant compte de toutes les indications fournies par les nombreux psychologues qui se sont occupés de ce problème, on pourrait, à mon avis, distinguer les classifications secondaires et particulières, propres à certains auteurs, et les classifications essentielles et universelles que tout le monde s'accorde à admettre. On connaît généralement les classifications basées sur la durée (associations *persistantes* et *non persistantes*), sur l'ampleur (associations *totales*, *partielles* ou *focalisées*), sur l'ordre d'apparition des éléments dans le champ de la conscience (associations *simultanées* et *successives*). — Wundt est même allé plus loin dans les détails de la classification et a distingué trois formes d'association simultanée : 1° La *fusion* qui a lieu entre diverses sensations d'un objet, par exemple la couleur et l'odeur d'une rose ; 2° l'*assimilation* qui est une fusion entre des représentations complexes, par exemple les illusions des sens ; 3° la *complication* qui a lieu lorsqu'une sensation d'un sens rappelle celle d'un autre sens, par exemple le son d'une cloche me rappelle son image visuelle.

La classification devenue classique et qui est admise par tout le monde est celle qui distingue les associations par *ressemblance* et par *contiguïté*. La première a lieu lorsqu'il existe une similitude quelconque entre deux objets, par exem-

1) Cf. SCRIPTURE, *Vorstellung und Gefühl* (*Philos. Stud.*, 1890).

ple le visage d'une personne nous rappelle celui d'une autre à laquelle elle ressemble; la seconde a lieu lorsque l'association se fait par une simple juxtaposition soit dans l'espace soit dans le temps, par exemple j'ai vu une personne dans un endroit quelconque; quelque temps après, je revois cette même personne : elle me rappelle aussitôt l'endroit où je l'ai vue la première fois. — On s'est demandé depuis longtemps si l'on ne pouvait pas réduire l'une de ces associations à l'autre. La question a été résolue en sens divers. Les uns ont soutenu que l'association par ressemblance se réduisait à l'association par contiguité : d'autres ont nié cette réduction. Je crois qu'il y aurait lieu de distinguer. On pourrait peut-être envisager la chose objectivement et subjectivement. Envisagée objectivement, la réduction de la ressemblance à la contiguité est fausse ou du moins très discutable. On ne voit pas, en effet, quelle relation peut exister entre ces deux éléments du côté des choses : la ressemblance est une relation ; la contiguité est une situation dans l'espace ou dans le temps. Au contraire, si l'on envisage cette réduction subjectivement, il semble impossible de ne pas l'admettre. Car, quelles que soient les vues que l'on puisse avoir du phénomène de l'association, il paraît pourtant évident que si deux notions n'avaient jamais été contiguës dans la conscience, elles ne s'évoqueraient jamais l'une l'autre. Deux objets ont beau avoir entre eux une ressemblance ; si cette ressemblance n'a jamais été soudée dans ma conscience par une comparaison ou une synthèse, jamais l'idée de l'un de ces objets ne susciterait l'idée de l'autre. D'autre part, toute comparaison, tout rapprochement mental est une contiguité dans le champ de la conscience. Ce n'est donc pas parce que deux objets se ressemblent entre eux que l'idée de l'un rappelle l'idée de l'autre; c'est parce que leurs idées se sont trouvées juxtaposées et se sont soudées dans la conscience.

Dans ces derniers temps, une longue discussion s'est élevée au sujet de l'existence d'une forme spéciale d'association par

ressemblance. Bain, Spencer et Höffding ont soutenu que toute notion, X par exemple, rappelle nécessairement les images antérieures du même objet x^1, x^2, x^3, etc. Sans ce rappel des images antérieures il n'y aurait pas, prétend-on, d'association possible. Pour mieux faire comprendre cela, prenons un exemple concret. La vue d'une orange ne pourrait pas nous donner directement l'idée de son goût, mais seulement indirectement ou par un intermédiaire ; elle exciterait l'image antérieure de l'orange avec laquelle nous avons déjà associé ce goût ; représentons cela par trois signes : O = vue actuelle de l'orange, g = goût de l'orange, o = vue antérieure de l'orange. L'association ne se ferait pas O-g, mais O-o-g. — Une critique très pénétrante de cette théorie a été faite par un psychologue américain, Miss W. Calkins [1]. A cause de l'intérêt que cette critique présente, il est bon de nous y arrêter un instant. Miss Calkins prétend que ce genre d'associations est impossible. Pour mieux comprendre la pensée du psychologue américain, suivons son exemple même. La vue de mon guide *Bœdeker* me rappelle la sainte Chapelle de Paris, que j'ai visitée autrefois, le *Bœdeker* à la main. D'après la théorie de Bain et de Spencer, l'évocation ne se ferait pas directement, mais par un intermédiaire psychique. La vue actuelle du guide *Bœdeker*, que nous représenterons par B, me rappellerait tout d'abord le souvenir de la précédente vue de ce même guide que nous représenterons par b, avec laquelle est associé le souvenir de la sainte Chapelle, C. En effet, le souvenir C n'est pas associé avec B (vue actuelle du guide), mais avec b (vue antérieure du livre, que j'eus au moment même où je visitais la sainte Chapelle). Donc B suggérerait C par l'intermédiaire de b. — Miss Calkins soutient l'impossibilité d'un semblable processus. Voici comment elle raisonne. Un état de conscience, éprouvé autrefois, a disparu à jamais et ne peut par consé-

1) *Association. An Essay analytic and experimental* in *Psych. Review*, février 1896, nº 2, p. 56.

quent nullement renaître. Donc il ne saurait revenir sur le champ de la conscience ; donc *b* ne saurait renaître lui-même pour souder B et C ; il ne peut renaître que par son image b^1. Mais dans ce cas l'association devient impossible ; car b^1 n'est nullement associé avec C, mais avec *b*. — De même la vue de la sainte Chapelle, C, état de conscience éprouvé autrefois, a aussi, d'après la même raison, complètement disparu ; donc il ne saurait renaître ; ce qui renaît ce sera donc son souvenir, son image *c*. Or *c* n'a jamais été associé, dans le champ de la conscience, avec B, mais tout au plus avec b^1.

Miss Calkins a absolument raison, quand elle affirme qu'un état de conscience antérieur ne peut plus renaître. Un état de conscience en effet est un simple *devenir*, un *phénomène ;* une fois éprouvé, il disparaît pour ne plus revenir. Nous pouvons ressentir un autre état absolument semblable au premier, nous pouvons éprouver une vibration cérébrale tout à fait analogue à la première, mais *numériquement* ils n'en sont pas moins *deux*. — Cependant ce fait ne prouve rien contre la théorie de Bain et de Spencer. La loi psychologique énoncée par Miss Calkins est vraie. Il est évident que l'association ne peut exister qu'entre b^1 et *c*, c'est-à-dire entre deux états de conscience présents, puisque toute association est une opération qui se fait présentement. Les partisans eux-mêmes de la théorie de Bain l'admettent. — Mais de ce que l'association ne peut se faire qu'entre des états de conscience actuels, il ne suit nullement qu'elle ne se fasse pas par un chaînon intermédiaire, et toute la question est là. Ce chaînon intermédiaire sera, je le veux bien, b^1 de Miss Calkins, et non *b* des associationnistes qu'elle combat. Mais cette question va se souder à un problème fort compliqué que la psychologie n'a pas encore définitivement résolu : Quelle est la matière de l'association ? Sont-ce nos états de conscience ou les objets représentés par ces états ? Nous ne pouvons pas, pour le moment, entrer dans cette discussion.

Quoi qu'il en soit, si les subtiles et pénétrantes critiques

du psychologue américain ne paraissent pas avoir introduit dans le débat de nouveaux éléments capables de renverser toute une théorie, ou d'en créer une autre, elles n'en auront pas moins servi, ce qui est très appréciable, à mieux préciser l'état de la question. Car — il ne faut pas l'oublier — cette question, insignifiante en apparence, se rattache à une autre question de psychologie plus haute et plus générale. C'est là qu'il eût fallu tout d'abord porter le débat, car dans ce cas le reste fût devenu un simple corollaire. Il s'agit de savoir si la connaissance immédiate du passé est possible, ou bien si elle se fait forcément au moyen d'un intermédiaire. A M. Höffding revient l'honneur d'avoir creusé ce problème, quoique les résultats auxquels il est arrivé soient très contestables. Ce psychologue prétend que la reconnaissance immédiate du passé est possible : à ce sujet il donne quelques exemples qu'il est inutile de rapporter ici [1]). Mais en quoi consiste cette reconnaissance immédiate? — Elle consisterait en ce que la perception se ferait plus facilement, plus rapidement; en ce que le processus physiologique, correspondant au rappel psychique, s'accomplirait avec d'autant plus de facilité que l'habitude est plus vieille. Toutes ces affirmations ou plutôt ces explications ont été attaquées par d'autres psychologues expérimentaux, notamment par James et Lehmann. Ce jeu d'images inconscientes qui apparaissent tout d'un coup sous la baguette magique d'une sensation, est quelque peu obscur. Le fonctionnement de la vie mentale en général est assez difficile dans le présent, mais il l'est encore plus dans le passé, quand il s'agit de ramener à la lumière de la conscience des éléments depuis longtemps ensevelis dans les profondeurs de l'âme. Aussi a-t-on successivement modifié ces manières de voir. Les difficultés surgissant de tous côtés ont naturellement forcé les psychologues à modifier leurs positions. Pourquoi certaines impressions nous sont-elles familières et renaissent-elles pres-

[1]) Cf. *Vierteljahrschrift für Wiss. Philos.*, XIV, pp. 161, 168.

que spontanément ? On a proposé plusieurs explications. Pour Höffding, certaines impressions nous sont familieres parce qu'elles sont plutôt des tendances, des possibilités qui émergeraient avant tout de l'organisme ; ce seraient donc des habitudes physiologiques autant et plus que des impressions psychiques. James pense que la familiarité d'une impression dépend d'un état émotif concomitant. Si une impression que j'ai éprouvée m'est devenue familière, c'est que la première fois que je l'ai éprouvée, elle me causa une émotion plus ou moins grande. D'autres ont cherché d'autres causes. Baldwin a recours à une qualité d'aise ou de chaleur dans ce sens que l'impression produit sur nous une certaine aise ou une augmentation de chaleur, ou à une promptitude d'adaptation dans ce sens qu'elle s'est, par des causes inconnues, plus facilement adaptée à notre vie physiologique. Que d'hypothèses en vérité ! « Question ouverte », conclut M. Binet [1]. De tout cela il se dégage une impression ; c'est que le fonctionnement psychologique de l'association est très mystérieux. Le phénomène existe, se produit ; nous le constatons clairement par l'expérience. Comment et en vertu de quelles lois se produit-il ? C'est là un point noir qu'on n'est pas encore près de dissiper.

II.

La question de l'association devient bien plus intéressante et s'élève davantage, lorsqu'on l'envisage au point de vue métaphysique. Sous ce rapport le phénomène de l'association confirme à merveille les doctrines spiritualistes. Il suffit, pour le démontrer, de dégager les éléments métaphysiques qu'il enveloppe. Ces inductions, nous les ferons au moyen de la conscience et de l'analyse.

D'abord l'association suppose un sujet qui ait retenu les éléments associés. Il est clair que si les idées, qui se sont une

[1]) *Année psychol.*, IIIe Année, p. 456.

fois associées dans notre esprit, n'y étaient nullement restées, elles seraient dans l'impossibilité d'occasionner une association nouvelle, de quelque façon qu'on en veuille expliquer le mécanisme. Comme nous l'avons dit, l'association suppose une soudure entre deux notions. Cette soudure n'a pu se faire que dans l'esprit où les idées résident et se rencontrent. Or supposez qu'il n'y ait aucun sujet sur lequel se greffe, pour ainsi dire, l'association et dans lequel persévèrent les éléments à associer, jamais l'association ne pourrait se produire, car il n'y aurait aucun principe associant, et les deux notions toutes seules sont incapables de se rapprocher. — Cette première considération est une éclatante condamnation du phénoménisme psychologique. Les partisans du phénoménisme suppriment tout sujet au-dessous de la trame mobile de nos phénomènes. Une série successive d'antécédents et de conséquents, ce serait là, à leur sens, toute l'activité mentale de l'homme. Or qui ne voit que cette hypothèse ne se concilie guère avec l'association des idées? On est vraiment étonné que le phénoménisme ait recruté beaucoup d'adhérents parmi les associationnistes. La conscience m'affirme clairement que, lorsqu'une idée en suscite une autre, je distingue les idées associées et un sujet auquel elles apparaissent. — De plus, s'il n'y avait aucun sujet au-dessous du flot des phénomènes, comment une notion serait-elle de nouveau évoquée? d'où sortirait-elle?

Cette considération nous conduit plus avant, à une analyse plus minutieuse de la question. Le phénomène de l'association, l'expérience l'atteste, présente régulièrement un ordre constant et invariable. La notion A suscite presque continuellement la notion B, à moins de perturbations dans notre vie mentale. Or, peut-on expliquer cet ordre et cette constance par le seul fonctionnement ou plutôt par la seule influence des idées, et sans faire appel à quelque chose de plus stable? Les tenants à outrance de l'associationnisme l'ont prétendu. Priestley, Hume et Spencer surtout ont émis l'hypothèse suivante. Partant de cette donnée préconçue qu'il n'y a en nous que des

phénomènes, ils ont voulu rendre compte du phénomène de l'association lui-même par les seuls éléments associés. La tâche était difficile. N'importe : ils l'ont entreprise. Pour ces psychologues, les idées sont des éléments indépendants et existants, pour ainsi dire, en eux-mêmes. L'association se ferait dès lors par une force inhérente à ces mêmes idées en vertu de laquelle elles s'attireraient, semblable à l'affinité des éléments chimiques.

Cette explication associationniste n'est pas admissible. Elle va contre les données les plus certaines de la psychologie et de la métaphysique. Pour étayer leur sentiment, les associationnistes supposent, comme nous l'avons déjà remarqué, que les idées sont des éléments indépendants, qui n'ont pas besoin de se rattacher à quelque chose d'antérieur, à un principe à la fois plus fécond, plus profond et plus stable. Or c'est là une affirmation entièrement fausse. Que l'on envisage l'idée sous ses multiples aspects, et l'on conviendra qu'elle ne saurait nullement être un élément indépendant.

L'idée est un phénomène, un effet, une opération. Je laisse pour le moment de côté la question de savoir comment se produit cette opération ; mais le fait est indiscutable. Or, tout phénomène, tout effet, toute opération demandent évidemment une cause pour les produire. Il faut donc placer au-dessous de nos idées un principe producteur, d'où surgissent ces mêmes idées, qui les fasse apparaître au regard de la conscience.

De plus, l'idée est un accident. Sa nature transitoire et fugitive le démontre suffisamment. Or l'accident ne peut exister sans une substance, sans un substrat qui le supporte et auquel il adhère. Il faut donc que nos idées aient un sujet d'inhérence, un substrat. Dès lors, elles ne sauraient être des éléments indépendants.

Enfin les idées sont de vraies représentations dans le champ de la conscience. Toute idée représente quelque chose, puisqu'elle sert à nous faire connaître. Par conséquent, elle demande un sujet à qui elle fasse connaître. A quoi servirait

une représentation, si elle n'apparaissait à rien du tout? Pourquoi l'idée serait-elle une forme destinée à la connaissance, s'il n'y avait aucun sujet pour utiliser cette forme et pour profiter de cette connaissance ? S'il en était ainsi, cette forme manquerait absolument de finalité.

On voit donc que l'hypothèse sur laquelle s'appuie la théorie phénoméniste ne tient pas debout. En conséquence la théorie elle-même, étayée sur cette hypothèse, croule avec l'hypothèse même qui lui sert de fondement.

Il est donc nécessaire de chercher autre chose. Les idées, en tant que phénomènes et accidents, ne peuvent pas être indépendantes : elles ne peuvent pas avoir un *en soi*, pour me servir de l'expression kantiste. Elles demandent un substrat, un sujet. — Ici surgit une autre question : Comment l'association sort-elle de ce sujet ? Évidemment elle suppose une activité, une énergie. Le sujet ne peut pas ne pas agir dans l'association. Mais pour agir il faut être doué d'activité. Ce point est inattaquable.

Mais de ce que l'association suppose une activité dans le sujet, il ne s'ensuit nullement que cette activité soit une faculté spéciale de l'esprit et encore moins la forme générale de la pensée, comme l'ont insinué Dewey, Wundt et Höffding.

L'association suppose aussi un sujet *continu* et *permanent*, *un* et *indivis*. Cette conclusion est trop claire par elle-même pour qu'il soit nécessaire d'entrer dans de longs développements. Elle découle de la nature même de l'association. En effet, l'association reproduit les éléments mentaux antérieurs, ou, pour employer l'expression de Spencer, les états de conscience sont réviviscents. Dès lors, pour conditionner l'association, il faut un lien entre le présent et le passé, un principe qui persiste identique à travers tous les états et tous les changements psychiques. Ward a très bien vu cette conclusion. D'autre part, ce principe permanent ne peut être que le *moi*. Voilà donc l'identité et la permanence du *moi* démontrées par le phénomène de l'association.

Dr V. ERMONI.

IV.

La synthèse scolastique.

A la fin d'une précédente étude [1]), consacrée à l'examen des fausses notions accréditées sur la scolastique, nous concluions en ces termes : « Les définitions *extrinsèques* de la scolastique ne peuvent nous faire connaître une philosophie qui remplit sept ou huit siècles de l'histoire des idées occidentales. De même, toutes les définitions *intrinsèques* sont ou bien fausses, ou bien incomplètes, si elles ne caractérisent point la doctrine, c'est-à-dire si elles ne découvrent point l'âme même de la scolastique. Cette doctrine existe; il y a chez tous les docteurs qu'on appelle du nom de *scolastiques*, un minimum d'idées communes sur lesquelles se détache l'originalité propre à chacun d'eux. »

C'est ce minimum d'idées communes, constitutives de la *synthèse scolastique*, que nous nous proposons d'esquisser aujourd'hui [2]).

Une *synthèse* philosophique est une coordination de théories sur l'ensemble ou sur une partie des problèmes que soulève l'explication de l'ordre universel par ses causes dernières. Or, la scolastique s'est familiarisée avec tous les problèmes que se pose une philosophie complète, elle leur a donné des solutions spécifiques, qu'elle a su harmoniser entre elles, suivant un principe de rigoureuse unité.

Le travail que nous abordons est principalement d'ordre historique, puisqu'il a pour objet de rechercher à travers les

1) *Revue Néo-Scolastique*, 1898, p. 296.

2) Nous n'avons pas la prétention d'épuiser tous les points de vue et de marquer la place de toutes les doctrines.

divergences saillantes des grands docteurs, un patrimoine commun d'idées qui en font les fils d'une même famille de penseurs. Voilà pourquoi, pour découvrir la synthèse scolastique, nous serons attentifs, avant tout, à sa forme la plus complète et la plus pure, celle qu'elle revêt au XIIIe et dans les premières années du XIVe siècle. La longue période précédente n'est qu'une lente élaboration, à travers d'inévitables tâtonnements, de la doctrine qui s'épanouit, rayonnante, à l'âge d'or de la spéculation médiévale. Quant aux systèmes de la seconde moitié du XIVe siècle, on y pressent déjà les faiblesses qui déterminent la décadence du XVe et surtout du XVIe et XVIIe siècle : les docteurs se départissent de la logique doctrinale, ils perdent de vue les théories organiques et ne savent pas réduire à l'unité les données traditionnelles et leurs propres innovations.

Quels sont les grands départements de la synthèse scolastique ? Pour répondre, interrogeons les scolastiques mêmes, et demandons-leur quelle idée ils se font de la science philosophique et comment ils la divisent.

I.

NOTION ET DIVISION DE LA PHILOSOPHIE.

La philosophie est la science de l'universalité des choses par leurs raisons les plus profondes. *Sapientia est scientia quae considerat primas et universales causas.* [1]) Expliquer l'ordre universel dans son origine, dans sa finalité, dans sa constitution intrinsèque, et ce, par un effort autonome et libre de la spéculation rationnelle, tel est, pour les scolastiques, l'objet de la philosophie.

La scolastique ne présente pas, dans la classification des

1) S. Thomas. *In met.*, lect. 2.

sciences philosophiques, la discorde décevante dont les écoles contemporaines fournissent le spectacle. L'entente est unanime sur la division des grands départements de l'investigation rationnelle, et c'était là un avantage réel à une époque où l'initiation scientifique exigeait de longs pèlerinages à divers centres d'étude. Les milliers d'étudiants qui, au XIII[e] siècle, accouraient de tous les coins de l'Europe pour suivre à la Faculté des arts de Paris les cours de philosophie des maîtres en vogue, avaient plus de facilité pour « se mettre au point » que les docteurs d'aujourd'hui qui, passant d'un cours à l'autre de nos universités européennes, sont forcés de varier sans cesse les cadres fondamentaux de leurs idées, et de soumettre à des examens toujours renouvelés les bases mêmes du savoir.

Aussi bien, les classifications médiévales ont une valeur intrinsèque qui ne le cède en rien à celles accréditées aujourd'hui. Elles sont reprises d'Aristote, avec quelques modifications. On connaît la célèbre répartition péripatéticienne des sciences philosophiques en philosophie *théorique*, *pratique* et *poétique*, suivant que le terme du savoir est la pure connaissance spéculative, l'action interne ou l'action extérieure. La première s'occupe des choses nécessaires, la seconde et la troisième de choses contingentes, à savoir d'actions, qui pourraient être autrement qu'elles ne sont. Mais il y a entre la philosophie pratique et la philosophie poétique cette différence, que l'une a pour objet la production d'un acte interne de vouloir (πρᾶξις), l'autre une action extérieure (ποίησις).

La philosophie *théorique* se subdivise et comprend : la *physique* qui étudie le monde corporel, soumis au mouvement (περὶ ἀχώριστα μὲν ἀλλ' οὐκ ἀκίνητα); la *mathématique*, qui étudie les propriétés corporelles non sujettes au mouvement, c'est-à-dire, l'étendue (περὶ ἀκίνητα μὲν οὐ χώριστα δ' ἴσως ἀλλ' ὡς ἐν ὕλῃ); la *métaphysique*, appelée aussi Théologie ou Philosophie première qui étudie l'être dans ses déterminations les plus générales (περὶ χώριστὰ καὶ ἀκίνητα).

Cette division trichotomique de la philosophie théorique est

en harmonie intime avec la doctrine même du péripatétisme, puisqu'elle repose sur le *degré d'abstraction* que l'esprit met en œuvre dans sa contemplation de l'ordre universel.

Les cadres aristotéliciens — auxquels d'ailleurs le Stagirite lui-même ne conforme pas rigoureusement la matière de ses ouvrages — n'apparaissent qu'à l'état fragmentaire pendant la première partie du moyen âge. Boèce [1]) au IVe siècle, Gerbert [2]) au Xe, connaissent la division en métaphysique, mathématique, physique. Il faut se reporter au XIIIe siècle, chez Albert le Grand [3]), saint Thomas et ses successeurs pour retrouver une répartition intégrale ou compréhensive des sciences philosophiques.

Suivant l'exposé de saint Thomas, au début de ses *Commentaires à l'Éthique de Nicomaque* [4]), l'ordre que l'intelligence cherche à comprendre, est réalisé, ou bien :

I. Dans la nature (ordo quem ratio non facit sed solum considerat) : c'est l'*ordre naturel*, objet de la *philosophie théorique*, subdivisée à son tour en *métaphysique*, *mathématique*, *physique*.

II. Dans les actes de la volonté : c'est l'*ordre moral*, objet de la *philosophie morale* (ordo quem ratio considerando facit in actibus voluntatis).

III. Dans les actes de notre intelligence : c'est l'*ordre logique*, objet de la *logique* (ordo quem ratio considerando facit in proprio actu).

IV. Dans les actes extérieurs de l'homme : c'est l'*ordre des*

1) *De Trinitate*, 2.

2) PICAVET, *Gerbert, un pape philosophe.* Paris 1897, pp. 146 et suiv.

3) Voir *In lib. Physic.* l. I. Tract. I, Cap. I.

4) S. THOMAS, *In X libros Ethicorum ad Nichomachum*, lib. I, lect. 1a. " Ordo autem quadrupliciter ad rationem comparatur. Est enim quidam ordo quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium. Alius autem est ordo, quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos ad invicem, et signa conceptuum, quæ sunt voces significativæ. Tertius autem est ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis. Quartus autem est ordo quem ratio considerando facit in exterioribus rebus, quarum ipsa est causa, sicut in arca et domo. ..

arts mécaniques et des *beaux arts* (ordo quem ratio considerando facit in rebus constitutis per rationem humanam).

Un simple coup d'œil sur les départements scientifiques qu'embrasse cette classification suffit pour nous convaincre que la philosophie des siècles médiévaux présuppose des connaissances quasi-universelles. Fidèles à la méthode analytico-synthétique de leur philosophie, les scolastiques embrassent dans leurs recherches une foule d'observations d'ordre physique, chimique, astronomique, mécanique, voire même des études d'ordre mathématique, que le progrès ultérieur des sciences et leur spécialisation a reléguées dans les domaines des sciences particulières, sciences exactes et sciences naturelles.

Pour comprendre la pensée véritable de la scolastique, il faut faire retour à leurs classifications. Essayons de découvrir les idées organiques propres à chacune d'elles.

II.

LA PHILOSOPHIE THÉORIQUE : LA MÉTAPHYSIQUE.

La *métaphysique* étudie l'être en tant qu'être, dans ses déterminations les plus abstraites, dans ses principes suprêmes et ses causes ultimes. Dès lors, le premier problème qu'elle rencontre est de savoir ce qu'est la *réalité*.

Pour le résoudre, on ne peut négliger une distinction capitale qui nous semble être le principe générateur de la métaphysique péripatéticienne et scolastique, — non certes un principe de *déduction,* mais de *réduction* — à savoir, *la distinction de l'acte et de la puissance.*

L'acte est la perfection, la réalité actuelle, le degré d'être (ἐντελέχεια, τὸ ἐντελὲς ἔχειν). La puissance ou la potentialité est l'aptitude à recevoir la perfection (δύναμις) ; comme telle, la puissance est imperfection, non-être, mais elle n'est pas pur

non-être ou néant, puisqu'elle est le non-être qui peut, à un moment, s'élever à l'être, *s'actualiser*, passer de la puissance à l'acte. *Être déterminable*, *être déterminé*, cette notion se répercute à travers toutes les doctrines de la métaphysique, et de la métaphysique elle est transposée en logique, en psychologie, et en morale. La matière et la forme, la substance et l'accident, la nature et les facultés, l'essence et l'existence, pour ne citer que quelques exemples, sont entre eux comme le déterminable est au déterminé, comme la puissance est à l'acte.

Tout ce qui, d'une manière quelconque, contribue à l'actualité de l'être, prend le nom de *cause*. La scolastique distinguait quatre causes principales, les causes *matérielle*, *formelle*, *efficiente* et *finale* : une division d'origine péripatéticienne qui était vulgarisée dans les écoles dès le début du moyen âge [1]) et qui est trop familière à nos lecteurs pour que nous nous y arrêtions. La doctrine des causes est étroitement soudée à celle de l'acte et de la puissance, comme le démontrera la suite de cet exposé.

Sur la distinction de l'acte et de la puissance, la scolastique greffe, comme le Stagirite, une grande division des êtres en deux catégories : d'une part, *les êtres mélangés d'acte et de puissance*, ceux qui, avant de posséder une perfection, s'en trouvent privés dans un premier état ; d'autre part, l'*acte pur*, exempt de toute potentialité, ou Dieu. Les docteurs médiévaux ont su compléter ces notions, les approfondir et les appliquer à des domaines inconnus d'Aristote. Étudions de plus près leurs enseignements.

1) On la rencontre chez Boèce, notamment dans ses *Commentaires aux Topiques de Cicéron*.

1. *Dieu ou l'acte pur.*

Sur les données aristotéliciennes, à la lumière des grandes vérités catholiques, et l'œil fixé sur l'enseignement des Pères de l'Église, et surtout de saint Augustin, la scolastique a édifié une *théodicée* nouvelle, qui est une des plus belles conquêtes de la pensée médiévale sur l'antiquité. A la notion péripatéticienne d'un moteur immobile, impassible dans son auto-contemplation, a succédé la théorie de l'Être *a se*, infini dans son actualité pure. Sauf quelques esprits trop défiants, appartenant à l'époque de décadence, tous les scolastiques admettent que l'étude du monde contingent démontre à la raison humaine l'*existence* de Dieu (preuves *a posteriori*).

C'est encore grâce à l'observation des créatures que nous pouvons bégayer sur l'*essence* divine. La raison nous montre, en effet, que toutes les perfections réalisées dans les créatures, se trouvent en Dieu analogiquement et éminemment (analogice et eminenter). L'étude des attributs divins n'est qu'un long corollaire de celle de son aséité. Ainsi Dieu est science parfaite ; contrairement à la doctrine aristotélicienne, il est aussi vouloir parfait, et aucun doute ne plane sur sa personnalité.

La multiplicité des perfections divines s'évanouit dans l'*unité* de l'infini. Mais tous les scolastiques n'entendent pas de la même manière la diversité des perfections, non plus que leurs rapports de prééminence. Saint Thomas établit entre les attributs divins une distinction virtuelle (distinctio rationis cum fundamento in re), et, fidèle à son intellectualisme (v. p. 1.), accentue le rôle de la science de Dieu. D'autres, comme Duns Scot, introduisent dans l'essence divine l'étrange *distinctio formalis a parte rei* et décernent au vouloir un rôle prépondérant dans la vie divine.

Dans les rapports de Dieu et du monde, de nouvelles différences surgissent entre le péripatétisme et la scolastique : la subordination absolue de l'être mélangé d'acte et de puissance, vis-à-vis de l'actualité pure, supprime l'inexplicable dualisme du fini et de l'infini auquel se heurtent Aristote et toute la philosophie païenne. Cette subordination se manifeste dans la triple théorie de l'exemplarisme, de la création et de la Providence.

1° L'*exemplarisme*. D'abord Dieu connaît les êtres du monde, avant leur existence dans l'ordre du temps. Avant de réaliser l'univers, il a dû en concevoir le plan grandiose. Les idées de Dieu, dit saint Thomas, n'ont pas de réalité autre que son essence même. Comme il épuise l'infinie compréhensibilité de son être, il ne connait pas seulement son essence en elle-même (objectum primarium) ; il voit aussi les rapports qu'ont avec Elle les créatures, ses imitations lointaines (objectum secundarium). Si d'autres scolastiques entendent diversement la nature des idées divines, tous admettent qu'elles sont le fondement ontologique suprême des *essences contingentes ;* non pas que nous connaissions les choses en Dieu (ontologisme), mais parce que, par un retour synthétique, nous voyons que les attributs de toutes choses reproduisent nécessairement leur exemplaire incréé. Raison dernière du réel que contiennent les choses, les idées divines sont aussi la base définitive de leur *cognoscibilité* et, par voie de conséquence, sur elles repose en dernière analyse la *certitude* de nos connaissances : ces spéculations synthétiques constituent le point de vue favori de l'épistémologie du XIIIe siècle. L'influence des *rationes aeternae* de saint Augustin et des spéculations pythagoriciennes sur les nombres apparaît manifeste dans la théorie de l'exemplarisme.

2° La *création*. D'après ces idées divines, cause exemplaire du monde, Dieu tire du néant, par son acte créateur, toutes les réalités contingentes. La scolastique renchérit sur Aristote non seulement par son concept de causalité exemplaire, incom-

patible avec l'immobilité du dieu péripatéticien, mais encore par sa théorie de la cause efficiente *(id a quo aliquid fit)*.

La cause *efficiente* recevrait plus exactement, chez Aristote, le nom de cause *motrice* [1]), car l'efficience, dans sa pensée, se réduit à la production du *mouvement* ; elle ne porte pas sur la production de la forme et de la matière elles-mêmes (v. p. l.), *qui sont les sujets du mouvement*. Celles-ci sont présupposées, éternelles, comme le monde auquel leur combinaison donne naissance, comme le mouvement lui-même, qui résulte nécessairement de leur mise en présence.

Dans la scolastique, au contraire, ce n'est pas seulement le *mouvement* des choses qui tombe sous l'influx de la cause efficiente divine, mais la *substance* même des êtres, en ce qu'elle a de plus profond. Peu importe d'ailleurs que l'on admette la nécessité d'une création temporelle, ou bien, qu'avec saint Thomas on tienne à l'impossibilité de trouver une contradiction dans le concept de création éternelle.

3° La *Providence*. Vis-à-vis de la créature, appelée à l'existence sur un geste du Tout-Puissant, le créateur conserve son pouvoir souverain : tout en respectant la nature propre à chaque être (concursus congruens naturae creaturae), il est conservateur de l'essence créée, coopérateur de ses actions [2]), — et surtout Providence. Il est aussi, mais dans un sens plus profond que chez Aristote, cause finale de l'univers. Vers Dieu tendent tous les êtres : une thèse qui, pour les créatures intelligentes, est intimement liée à la doctrine de la vie future et de la béatitude.

L'application à l'étude de Dieu de la métaphysique aristotélicienne donne à la théodicée du XIIIe siècle une envergure

[1]) Dans le langage scientifique moderne, la cause *motrice* ne désigne que la cause productive du mouvement *local*. Nous prenons ici le terme cause *motrice* dans un sens plus large et nous entendons par là, la cause productrice d'un mouvement *quelconque*.

[2]) Appliqué à l'acte libre, le concours divin soulève l'interminable controverse de la *prémotion* ou de la *prédétermination physique* et du *concours simultané*.

qu'elle n'a ni chez les Pères de l'Église, ni chez les premiers scolastiques.

2. *L'être contingent ou l'acte mélangé de puissance.*

Nous ramenons à trois les distinctions ou les compositions de l'être contingent, solidaires, dans la métaphysique scolastique, de la distinction d'acte et de puissance : la composition de forme (acte) et de matière (puissance) ; celle d'essence individuelle (acte) et d'essence commune (puissance) ; celle d'existence (acte) et d'essence (puissance).

*
* *

1° *Première composition : La matière et la forme.*

a) Origine de la notion de matière et de forme. Comme chez Aristote, la doctrine scolastique de la matière et de la forme appartient originairement à la *physique*, car elle est l'interprétation péripatéticienne de l'évolution cosmique. Chaque substance corporelle, suivant Aristote, a sa nature spécifique. Or, pour expliquer la transformation des substances, leur combinaison et leur décomposition, Aristote admet dans les diverses réalités substantielles, qui naissent et disparaissent, un substratum permanent, la matière première (ἡ πρώτη ὕλη) et un principe spécifique, la forme substantielle (εἶδος). L'union intrinsèque de la matière et de la forme donne naissance à la substance corporelle. (v. p. 1.)

La matière étant le principe de l'indétermination, la forme celui de la détermination, il y a, dans les substances corporelles, une relation non douteuse entre ces deux couples d'idées, la matière et la forme d'une part, la puissance et l'acte d'autre part.

De l'ordre *physique*, la théorie de l'hylemorphisme a reçu de fécondes applications dans le domaine *logique* et *métaphysique* ; le genre est à l'espèce, le corps est à l'âme, l'intellect passif est à l'intellect actif, les prémisses sont à la conclusion ce que

le déterminable est au déterminant ; *formalis* et *actualis*, *materialis* et *potentialis*, sont employés comme termes synonymes.

b) Corrélation de la matière et de la forme. D'accord sur la corrélation de la matière et de la forme, les scolastiques ont longuement discuté la rigueur de cette dépendance réciproque des deux éléments dans l'ordre *physique*, ou de la constitution réelle des choses sensibles et suprasensibles [1]).

Suivant Albert le Grand et saint Thomas, une dépendance intrinsèque relie entre eux les deux facteurs du *composé corporel*. Dieu lui-même, impuissant à réaliser des contradictions, ne pourrait appeler à l'existence la matière première, l'indéterminé, sans une forme substantielle, un principe de détermination. Au contraire, les émules de saint Thomas à l'Université de Paris ne le suivaient point dans cette interprétation rigoureuse du péripatétisme.

Mais si, dans le monde corporel, la matière première ne peut exister sans la forme, la forme ne peut-elle exister sans la matière et constituer à elle seule des êtres supramatériels ? La question a dans la scolastique une importance que ne lui donne point Aristote, car la théorie de l'hylemorphisme a de profondes attaches avec l'angelologie. Intelligences supérieures, exemptes des imperfections de la vie corporelle, les anges forment dans la hiérarchie des essences, l'échelon intermédiaire entre l'homme et Dieu. On peut dire que la scolastique a bâti, sur les principes les plus purs de l'activité intellective et appétitive, une *psychologie* ou mieux une *eidologie angélique* qui n'a rien de commun avec les vagues indications d'Aristote sur les intelligences motrices des sphères du monde. Comment les philosophes du XIIIe siècle conçoivent-ils la composition et la nature des anges ?

Les systèmes diffèrent. Unanimes pour reconnaître dans

[1]) Dans l'ordre *logique* et *métaphysique*, il va sans dire que la corrélation des deux notions est *absolue*. Les notions de matière et de forme signifient alors le *déterminable* et le *déterminant*.

l'être angélique le mélange d'acte et de puissance, qui est l'estampille de la contingence, les scolastiques ne sont pas d'accord à reporter dans les anges la composition réelle de matière et de forme. La notion plus précise qu'il se fait de ces éléments substantiels (*c* et *d*) guide chaque docteur dans son opinion.

Les écoles franciscaines établissent une convertibilité absolue entre l'acte et la puissance, la forme et la matière, et dès lors font de cette seconde composition l'apanage exclusif, mais nécessaire de la créature, quelle qu'elle soit. Tel n'est pas l'avis de saint Thomas, pour qui la matière première est avant tout le principe de l'indétermination des substances *corporelles*, le fondement de la diffusion, de la multitude et en général de l'imperfection. Il suit de plus près Aristote, comme ses contradicteurs s'attachent davantage à Avicembron. Puisque c'est la forme qui donne l'être à la matière et au composé, saint Thomas, d'accord avec le Stagirite, ne voit pas de contradiction à souscrire à l'existence de *formes séparées (formae subsistentes)*, excluant toute union avec la matière. Et il sauvegarde sans contredit la contingence de ces intelligences séparées, en limitant leur essence par leur existence. « quia forma creata sic subsistens habet esse et non est suum esse, necesse est quod ipsum esse sit receptum et contractum ad terminatam naturam. Unde non potest esse infinitum simpliciter » [1].

c) Fonctions de la forme. La scolastique accorde à la forme substantielle les mêmes fonctions que celle-ci revêt dans la métaphysique aristotélicienne.

La forme, d'abord, exerce la causalité de constitution que nous venons de définir (cause formelle, *id per quod aliquid fit*); elle fait que la chose est ce qu'elle est (τὸ τί ἦν εἶναι, *quod quid est)*, elle fixe son rang spécifique et son degré de perfection. De plus, elle est spécialement le principe des

1) *S. Theol.* 1ª. q. 7, a. 2.

opérations de l'être *(natura)* et la source d'où jaillissent ses énergies et ses facultés. La forme est le siège de la *finalité*, c'est-à-dire de cette tendance objective et innée qui porte tout être à réaliser une fin par la mise en œuvre de ses activités. Ainsi la cause formelle est, dans l'ordre d'exécution, le fondement de la *cause finale* (id propter quod aliquid fit). Le théorème de la finalité est une des clefs de voûte de la scolastique et son influence imprègne toute la philosophie. C'est la finalité qui explique en physique la récurrence invariable des phénomènes naturels et la conservation des espèces, en critériologie la tendance initiale de l'intelligence vers le vrai, [1]) en morale l'inclination de la volonté vers le bien.

D'après ces fonctions de la forme, on comprend aisément qu'elle est dans l'être le principe de l'*unité*. Et notamment dans l'être *corporel*, c'est elle qui fait converger vers une subsistance unique les éléments diffus de la matière étendue.

Quelle est la portée de cette fonction unitive de la forme ? En d'autres termes, un être corporel est-il susceptible de recevoir la détermination intrinsèque de plus d'une forme substantielle ?

La réponse de saint Thomas est négative et rigoureusement péripatéticienne; son argument fondamental est contenu dans ce texte de la *Summa Theologica : Nihil est simpliciter unum, nisi per formam unam per quam habet res esse* [2]) Mais cette réponse est novatrice, car elle est contraire aux enseignements d'Alexandre de Halès, de saint Bonaventure, d'Albert le Grand lui-même, et elle souleva de formidables oppositions dans les écoles franciscaines. La plupart des docteurs du XIIIe et un grand nombre du XIVe siècle admettent qu'à

[1]) La théorie de la tendance initiale de l'intelligence vers le vrai, et la doctrine de l'exemplarisme, exposée plus haut, sont les deux bases principales du dogmatisme critériologique de la scolastique du XIIIe siècle. On voit que les penseurs médiévaux envisagent au point de vue *métaphysique*, bien plus qu'au point de vue *psychologique*, le passionnant problème qui, depuis Kant, hante tous les philosophes modernes.

[2]) *S. Theolog.*, 1a, q. 76, art. 3 in C.

divers degrés de perfection réunis dans un même être correspondent des formes différentes, sans que cette multiplicité nuise à l'unité définitive de l'être. [1])

d) Fonctions de la matière. La matière première est pour tous un élément constitutif des substances corporelles (cause matérielle, *id ex quo aliquid fit*), fonds passif et homogène, substance incomplète, placée sur la ligne médiane de l'être et du non-être. Comme nous l'avons dit, pour d'aucuns — et saint Thomas n'est pas du nombre — la matière est en outre un facteur réel des substances spirituelles autres que Dieu.

e) Le mouvement ou l'actualisation des formes dans la matière. Le passage de la puissance à l'acte, de la matière contenant une forme en puissance à la matière actuellement déterminée par cette forme est le changement ou le mouvement. Ce mouvement est basé sur une tendance interne, une virtualité réelle de la matière à s'unir aux formes qui répondent aux exigences du composé.

La scolastique souscrit à la profonde définition que donne Aristote du mouvement ou de l'actualisation des puissances. « Le mouvement est l'acte d'un être en puissance, en tant qu'il est en puissance » ἡ κίνησις ἐντελέχεια τοῦ κίνητοῦ ᾗ κινητόν.

Quand on compare les fausses conceptions qui s'étaient accréditées pendant la première partie du moyen âge sur la matière et la forme [2]), aux saines spéculations des grands scolastiques, on a la claire vue immédiate des progrès réalisés par la métaphysique du XIIIe siècle.

*
* *

1) La lutte entre la théorie thomiste et l'ancienne théorie franciscaine constitue un des plus intéressants épisodes du mouvement scolastique du XIIIe siècle. Voir notre *Histoire de la Philosophie et principalement de la Philosophie médiévale* (pour paraître prochainement).

2) La *matière* était considérée le plus souvent comme une masse informe, chaotique, mais existant par elle-même; — la *forme* d'une chose était regardée comme une ou comme l'ensemble des propriétés de cette chose.

2° *Deuxième composition : L'essence commune et l'essence individualisée.*

a) L'individuel et l'universel. La lutte des universaux est accalmée dans la scolastique du XIIIe siècle ; et les théories sur l'universel débordent de toutes parts les cadres trop étroits où on les enserrait pendant la première période médiévale. Le XIIIe siècle reprend les conclusions générales acquises au XIIe siècle. « L'individuel est la vraie substance, l'universel tire sa forme indépendante du travail subjectif de notre esprit ». Entre l'essence commune et l'essence individualisée, il y a un rapport du déterminable au déterminant, de la puissance à l'acte : un lien organique rend solidaires deux théories fondamentales de la scolastique.

Les plus subtiles dialecticiens, Duns Scot lui-même, malgré des dissidences audacieuses, ne contredisent pas à ces apophthegmes scolastiques. Mais personne n'est plus franc ni plus ordonné en ces matières délicates que le docteur angélique. C'est pour rendre hommage à ce mérite, et non pour lui donner les honneurs d'une découverte, que la postérité, en recueillant précieusement ses formules et ses solutions, appela ce réalisme du nom de réalisme thomiste. Bien que ce ne soit pas une « théorie commune » de la synthèse scolastique, nous croyons utile de la signaler ici, parce qu'elle nous semble être la plus conforme à l'esprit logique de la philosophie de l'École.

Il circule dans le répertoire didactique de la scolastique, à partir du XIIIe siècle, deux formules qui contiennent la solution synthétique des relations de l'individuel et de l'universel.

L'une et l'autre ont été révélées — au moins pour la lettre — par les traductions d'Avicenne. Suivant le philosophe arabe, on peut étudier la réalité des essences dans un triple état : *ante rem, in re, post rem.* [1]) Les universaux *ante rem* sont définis dans la théorie de l'exemplarisme, avec une largeur de vues tout augustinienne, qui tranche sur le système erroné

1) Ou, pour parler avec AVICENNE, *ante multitudinem, in multiplicitate, post multiplicitatem.* (*Logique*, édit. de Venise, 1508, fol. 12. V. A.)

d'Avicenne. Les universaux *in re* traduisent la face physique du problème ou la théorie de la substantialité des individus et du principe de leur individuation [1]; les universaux *post rem* visent l'élaboration subjective que fait subir aux essences le travail de l'esprit, quand il les considère indépendamment de leurs conditions individuelles.

L'autre formule, ou la considération des universaux *secundum se, secundum naturam, secundum intellectum* [2], jette principalement une vive lumière sur l'aspect psychologique du problème ; nous en parlerons plus loin.

b) Le principe d'individuation. A part les nominalistes du XIVe siècle, qui nient la valeur réelle de nos représentations universelles et chez qui apparaissent les premiers vestiges de la décadence, les scolastiques distinguent dans toute substance créée, entre les déterminations essentielles qui se retrouvent, semblables, chez tous les représentants d'une espèce, et les déterminations individualisantes, différenciant les êtres entre eux. Les premières sont aux secondes ce que le déterminable est au déterminant, ce que la puissance est à l'acte.

Quelle est la distinction qui les sépare ? Aux yeux de saint Thomas, les concepts de l'essence spécifique et de l'essence individuelle atteignent les mêmes réalités constitutives de la chose, sous des angles objectifs différents (*distinctio virtualis*). D'autres n'y voient que des distinctions de pure raison ; Duns Scot introduit en cette matière une nouvelle application de sa *distinctio formalis a parte rei*.

Mais un autre problème se pose et nul n'est plus discuté au XIIIe siècle : quel est le principe d'individuation ? En d'autres termes, d'où vient qu'une même réalité essentielle reçoive de multiples individuations; d'où vient qu'il y a de nombreux

1) S. THOMAS expose en ces termes l'erreur fondamentale du réalisme exagéré, définitivement ruiné dans sa forme outrancière. "Credidit (Plato) quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente eo modo quo est in cognito, et ideo existimavit quod oporteret res intellectas hoc modo in se ipsis subsistere, scilicet immaterialiter et immobiliter „. *S. Theol*, 1a, q. 84, art. 1.

2) AVICENNE, *Metaph.* III, 10, f. 83. V. A.

individus dans une même espèce ? Voilà une controverse scolastique par excellence, puisqu'elle présuppose, au moins dans certaines limites, la solution péripatéticienne du problème des universaux. Les philosophes médiévaux admettent tous que le fondement de l'individuation doit être *essentiel* et *intrinsèque ;* mais large était la discussion du point de savoir si c'était la matière ou la forme, ou l'union des deux principes qui exigeait l'individuation des êtres.

Nous retrouvons chez saint Thomas le système aristotélicien, mais agrandi et perfectionné dans de si vastes proportions que la partie d'emprunt s'efface devant les idées innovées. Aristote a montré pourquoi la forme, principe indivisible, ne se multiplie pas par elle-même ; il a laissé dans l'ombre les fonctions de la matière dans l'individualisation. Le principe de l'individualisation, suivant saint Thomas, n'est pas la matière dans un état d'indétermination absolue, ainsi que l'ont répété trop souvent d'inhabiles interprètes du thomisme, pour le surprendre en flagrant délit de contradiction. C'est la *materia signata*, c'est-à-dire la matière première, considérée dans un stade quelconque du processus cosmique, (v. p. 1.) affectée comme telle, sous l'action de la forme, d'une étendue déterminée dont elle est le principe [1]. Comme le processus naturel repose sur une proportion adéquate entre la forme et les dispositions de la matière, il suit qu'un changement dans ces dispositions, sous l'action du milieu, exige une information nouvelle. Et dans ce sens, la matière première d'un sujet naturel, emporté dans le tourbillon des transformations, est le principe d'individuation du type immédiatement consécutif.

On comprend dès lors que pour saint Thomas, il n'est question d'individuation que dans le monde corporel. Plus logique que le Stagirite [2], il tient que dans la hiérarchie angélique, chaque individualité constitue toute son espèce. Quant aux

[1]) S. Thomas, *Op. IX. de principio individuationis.*

[2]) Cf. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II, 2, p. 339, n. 3.

corps célestes, composés de matière et de forme et cependant uniques en leur espèce, il faut se reporter aux idées générales de la physique scolastique, pour comprendre la pensée de saint Thomas (v. p. 1.).

D'autres de ses contemporains souscrivent à des conclusions différentes. Saint Bonaventure cherche le principe d'individuation dans une action combinée des deux principes constituants; Henri de Gand dans une propriété négative de la substance, assurant sa distinction d'avec toute autre substance; Duns Scot dans une disposition positive de la forme ultime à revêtir *telle* individualité, *ad esse hanc rem*.

Quant à la multiplication des individus dans des espèces supramatérielles, elle n'offre aucune difficulté pour quiconque reporte en elles la composition physique de la matière et de la forme.

*
* *

3° *Troisième composition : L'essence et l'existence*. Voici une troisième composition métaphysique des êtres laissée dans l'ombre par Aristote, et qui donne ouverture aux plus délicates discussions des scolastiques. Il ne s'agit point de rapporter le *concept* d'essence à celui de l'existence, ni une essence *possible* à une essence existante : qu'il y ait une différence réelle entre les termes de ces comparaisons, personne ne songera à le contester.

Mais on peut poursuivre plus loin l'analyse, et se demander si, *dans un être actuel*, autre chose est sa réalité fondamentale et constitutive (essentia, quod est), autre chose l'acte même par lequel cette réalité existe (esse, quo est). Les avis des docteurs sont partagés. D'accord avec les interprètes les plus autorisés de la pensée thomiste, nous croyons que saint Thomas souscrit à la thèse de la distinction réelle. En Dieu seul, acte pur, l'essence est d'exister. Dans la créature, au contraire, spirituelle ou matérielle, cette perfection qui s'appelle *exister* est resserrée et circonscrite endéans les limites mêmes

de l'essence dans laquelle elle s'épanouit... « Unde esse earum non est absolutum sed receptum, et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturae recipientis. »[1]) L'essence est à l'existence comme la puissance est à l'acte[2]).

Au point de vue architectonique du thomisme, il est important de remarquer que la théorie de la distinction réelle de l'essence et de l'existence a des attaches indissolubles avec d'autres thèses principielles. Elle met en relief la contingence de la créature; surtout elle sauvegarde l'unité d'existence dans les êtres composés de matière et de forme, c'est-à-dire d'éléments consubstantiels incomplets et irréductibles, et dans les êtres qui exercent leurs activités par des facultés réellement distinctes entre elles.[3])

Cependant, dans d'autres fractions de la scolastique on combat énergiquement les idées du philosophe d'Aquin. Toute l'école franciscaine, notamment, rejette la composition réelle de l'essence et de l'existence.

III.

LA PHILOSOPHIE THÉORIQUE : LA MATHÉMATIQUE.

Tandis que la métaphysique étudie l'être, comme tel, dans ses déterminations les plus générales, la mathématique, moins abstraite dans son objet, embrasse les propriétés de l'être corporel *qui ne dépendent pas du mouvement* : l'étendue rationnelle et les attributs corporels qui en dérivent.

Descendons d'un degré encore l'échelle des abstractions, considérons l'être corporel *sujet au mouvement*, et nous serons dans le domaine de la physique.

1) *De esse et essentia*, cap. 6. — Cf. l'opuscule inachevé *de substantiis separatis*.

2) V. Cajetan, au commentaire de ce passage.

3) Mercier, *Ontologie*, Louvain, 1894, pp. 32 et suiv.

IV.

LA PHILOSOPHIE THÉORIQUE : LA PHYSIQUE.

1. *Principes généraux.*

1° *Le mouvement corporel et ses espèces.* La métaphysique étudie le mouvement en général ; la physique s'occupe du mouvement corporel et de ses espèces. Nous retrouvons dans la scolastique les théories aristotéliciennes sur les espèces de mouvement. Elles sont au nombre de quatre : la naissance et la disparition des composés substantiels (γένεσις et φθορά), le changement qualitatif (ἀλλοίωσις), le changement de croissance et de décroissance (αὔξησις et φθίσις) et enfin le mouvement local (φορά), le mouvement par excellence, que les trois autres espèces de mouvement présupposent. A la notion du mouvement local, Aristote rattache celle de l'infini, du temps et de l'espace.

L'attribut corporel primaire est la quantité, ou la diffusion passive et spatiale des éléments corporels ; elle se rattache à la matière, tout comme la réduction de ces éléments à l'unité est fonction de la forme.

2° *La théorie du changement substantiel* fournit à Aristote et aux scolastiques une solution satisfaisante à l'énigme du processus cosmique. Au nom des faits, ils tiennent à la spécificité des choses de la nature et de leurs propriétés. Les substances se transforment les unes dans les autres ; de plus, elles se combinent entre elles pour donner naissance à des composés spécifiquement distincts, tout comme ces composés eux-mêmes se résolvent en leurs substances élémentaires. La théorie de l'identité de la matière première dans les divers stades du processus et de la diversité de la forme, principe de la spécificité, rend seule compte de ce phénomène.

Pour comprendre toute la pensée des scolastiques sur le devenir cosmique, il y a lieu de rappeler que les transforma-

tions substantielles s'accomplissent suivant un rythme d'évolution graduée dont les étapes sont déterminées par la finalité cosmique.

3° *L'évolution rythmique des formes.* La théorie de l'évolution des formes substantielles reçoit dans la scolastique de magnifiques développements inconnus au Stagirite. Bien que semblable dans tous les corps de la nature, la matière première ne se dépouille pas d'une forme pour revêtir une forme quelconque, mais pour s'unir à *cette* forme qui correspond au type immédiatement voisin dans la hiérarchie naturelle. Grâce à une prédétermination spéciale [1]), la matière traverse une série d'étapes progressives. Voilà pourquoi la transformation d'un corps inorganique en une substance organique exige une série graduée de changements, dont le dernier conduit la matière à un état de perfection voisin de l'état organique. Voilà pourquoi le corps humain, avant son union avec l'âme spirituelle, revêt chez saint Thomas un nombre plus ou moins grand de formes intermédiaires, jusqu'à ce que les actions de la matière aient donné à l'embryon humain une perfection exigitive d'une information suprême, celle de l'âme spirituelle, infusée par Dieu (v. p. l.). C'est le *natura non facit saltus* dans sa traduction philosophique, ou, si l'on veut, la sobre interprétation du principe de l'évolution cosmique. Tel est le sens intégral de la formule : *corruptio unius est generatio alterius.*

Le processus génétique des formes (eductio formarum e potentiis materiæ), passe à bon droit pour une des questions les plus difficiles de la scolastique. Les grands docteurs sont unanimes à reconnaître l'intervention d'un triple facteur : de la cause première excerçant son *concursus generalis ;* de la matière préexistante disposée à s'unir à la forme nouvelle et à donner naissance au composé nouveau ; de l'agent naturel, principe actif de la génération. Mais le désaccord surgit

[1]) On trouve les germes de cette doctrine dans la théorie aristotélicienne de la στέρησις.

quand il faut déterminer le rôle respectif de chacun de ces facteurs. Saint Thomas accentue la *virtus activa* de l'agent naturel et, à l'encontre d'Albert le Grand et de S. Bonaventure, combat énergiquement la théorie augustinienne, universellement répandue avant lui, des *rationes seminales*. Les partisans de cette hypothèse cosmologique enseignent que Dieu a déposé dans la matière des forces actives, principes séminaux *(rationes seminales)* de toutes choses [1]), dont la germination successive dans le sein de la matière réalise les êtres concrets et ultérieurement l'ordre cosmique. D'autres enfin, comme Duns Scot, renient à la fois la théorie augustinienne et la théorie thomiste, pour souligner l'action divine.

4° *La finalité du cosmos*. La finalité domine la série de ces transformations, suivant la profonde interprétation que le Stagirite nous a donnée de la nature. Si l'on excepte quelques réalistes du XIIe siècle, induits en erreur par les descriptions poétiques du *Timée* [2]), on peut dire que jamais la scolastique n'a considéré la nature comme un organisme, ayant son unité réelle et physique, à la manière des anciens, d'Aristote lui-même. Interrogée sur le terme vers lequel évolue le cosmos, la scolastique trouve une réponse inconnue du Stagirite, dans la relation du monde et de Dieu. La créature ne peut avoir d'autre fin que la gloire de son créateur. Or, cette gloire se manifeste d'abord dans la contemplation par l'Intelligence infinie du spectacle du cosmos ; elle se manifeste aussi dans la connaissance que des êtres intelligents, autres que Dieu, obtiennent à la vue de l'ordre merveilleux de l'univers. Ainsi se trouve résolue une énigme qu'Aristote pose, mais ne résout pas : Comment Dieu est-il cause finale du monde matériel ?

1) Cf. les *λόγοι σπερματικοί* des stoïciens et des néo-platoniciens.

2) Citons principalement les philosophes de l'école de Chartres, Bernard et Thiery de Chartres, Gilbert de la Porrée, etc.

2. *Corps célestes et corps terrestres.*

Avec Aristote, la scolastique fait la distinction d'une physique céleste et d'une physique terrestre. Une observation rudimentaire semble établir une différence entre le ciel et la terre; les corps célestes en imposent aux hommes par leur mystérieuse immobilité dans l'espace et par la régularité de leur apparition, tellement que les croyances du peuple grec en faisaient des dieux. Aristote a subi l'influence de cette ignorance populaire, lorsqu'il a établi une distinction de nature entre les corps célestes et les corps sublunaires.

Esquissons les principes généraux de la physique céleste et terrestre.

1° Dans la physique céleste, il faut faire la part de théories astronomico-philosophiques et de doctrines purement scientifiques, qui s'entremêlent dans les spéculations scolastiques.

Les théories astronomico-philosophiques s'inspirent toutes de cette idée fondamentale, empruntée au Stagirite, que les êtres célestes, à l'encontre des corps terrestres, *ont une matière première et une forme substantielle indissolublement unies l'une à l'autre.* La diversité de nature des corps célestes se traduit, en effet, par la diversité du mouvement local, qui est circulaire et parfait dans les corps célestes, rectiligne ou imparfait dans les corps terrestres. A raison de leur prééminence, — un postulat péripatéticien — les astres ne sont soumis à aucune modification autre que celle de leur déplacement giratoire. Et notamment, ils ne sont pas sujets à une altération intrinsèque. Métaphysiquement, cette théorie se traduit en ces termes : les corps célestes sont, à la vérité, composés de matière et de forme, mais d'une matière première et d'une forme substantielle indissolublement unies l'une à l'autre.

De cette conception arbitraire, les scolastiques déduisent l'incorruptibilité des corps célestes et l'unicité de leur espèce.

a) L'incorruptibilité, puisque par hypothèse la matière ne peut être informée par *un autre* principe substantiel, et que suivant un apophthegme cosmologique, la matière ne se dépouille d'une forme que pour en revêtir une autre. *Corruptio unius est generatio alterius.* D'après les lois de la matière, un astre ne pouvait ni naître ni disparaître. Cependant, à l'encontre d'Aristote, on n'admettait l'éternité des astres que sous réserve des théories, admises d'ailleurs, sur la création (v. p. h.), et surtout on se refusait à voir dans les astres des divinités. [1])

b) La forme d'un astre absorbant toute la matière qu'elle était susceptible d'informer, il était généralement admis que chaque astre constitue un type, unique dans son espèce.

Les théories astronomiques proprement dites partent du système géocentrique de Ptolémée, bien que sur des points de détail elles soient en désaccord avec la physique d'Aristote. [2])

On expliquait le mouvement diurne par la théorie des cycles; c'étaient des sphères auxquelles les astres étaient rivés et qui accomplissaient leur évolution autour de la terre. Les planètes étaient mises en mouvement par des sphères diverses et multiples, suivant la théorie complexe des épicycles. Quant aux comètes, on les considérait comme des feux follets de l'atmosphère.

Bien que ces idées soient du domaine de l'histoire des sciences, elles intéressent l'histoire des théories scolastiques, puisque c'est principalement sur ce terrain que la scolastique tout entière a été attaquée et battue au XVIIe siècle. A ce point de vue, bornons-nous à enregistrer un aveu significatif de saint Thomas, qui, à lui seul, anéantit mainte accusation

1) Cf. TALAMO, *L'aristotélisme de la scolastique*, trad. franç. Paris, 1876.

2) Pour S. THOMAS, les sphères sont mues par des êtres intelligents, mais ceux-ci leur sont *extrinsèquement* unis. „ Ad hoc autem quod moveat, non oportet quod uniatur ei ut forma, sed per contactum virtutis, sicut motor unitur mobili „ *S. Theolog.* I. q. 70, a. 3,

portée contre l'École. Parlant du mouvement des planètes, il dit : « Licet enim talibus suppositionibus factis appareant solvere (irregularitates), non tamen dicere has suppositiones esse veras, quia forte secundum aliquem modum nondum ab hominibus comprehensum apparentia circa stellis salvantur. »[1])

2° Pour la physique terrestre, les scolastiques s'en référaient à Aristote. Les corps célestes sont cause extrinsèque du mouvement des corps terrestres et leur communiquent le chaud et le froid. Ceux ci se déplacent suivant les directions opposées du haut et du bas. Le feu dans les régions élevées, la terre dans les régions profondes, entre les deux l'eau plus près de la terre, l'air plus près du feu, tels sont les quatre éléments terrestres, qui, ensemble avec l'éther, forment les éléments simples de la cosmogonie aristotélicienne.

Opposés entre eux, d'abord par leur mouvement naturel, ensuite par leurs qualités sensibles (chaud, froid, sec, humide), les quatre éléments expliquent par leur transformation, le processus de la naissance et de la disparition des corps sublunaires. De la tendance qui porte chaque élément à occuper sa région propre, la science ancienne conclut à l'unité du monde, à sa forme circulaire et géocentrique.

Parmi les êtres sublunaires, l'homme occupe la place d'honneur ; suivant une image familière aux scolastiques, il est *microcosmos*, le point central où toutes les perfections de la nature convergent. Ceci nous amène à la psychologie.

(A suivre.) M. De Wulf.

[1]) *In lib. II de cœlo et mundo*, lect. XVII.

Mélanges et Documents.

I.

La traduction française de la terminologie scolastique.

1. **Correspondance.** — Nous croyons intéresser nos lecteurs, en leur communiquant cette lettre d'un de nos fidèles amis, parce qu'elle est de nature à préciser l'objet du travail lexicographique que nous avons entrepris.

Monsieur le Directeur,

Permettez-moi de vous adresser deux petites questions au sujet du Lexique philosophique :

1° Entre-t-il dans vos intentions de traduire non seulement les mots, mais les aphorismes scolastiques ? J'ai en vue des phrases comme celles-ci : “ Operari sequitur esse. — Propter quod unumquodque, et illud magis. — Omne agens agit sibi simile. — Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur, etc. „

2° Faut-il ajouter à chaque terme, dont on présente une traduction, une définition qui en précise le sens ? Pour certains mots cela semble indispensable. Exemples : Ratio = *cause ; raison* (motif logique) ; *raison* (faculté raisonnante) ; *idée*, etc. Ens = *être* (dans le sens large) ; *essence ; existence*. — Mais alors le lexique deviendra bientôt un vrai dictionnaire philosophique. D'ailleurs, la définition *réelle* d'un terme préjuge quelquefois une question controversée. Faut-il, dans ce cas, se borner à une définition purement nominale ?

Agréez, Monsieur le Directeur, etc.

L'une et l'autre de ces questions doivent comporter, ce nous semble, une réponse affirmative. Les aphorismes, en effet, ont joué dans la scolastique un rôle important ; un grand nombre d'entre eux résu-

ment des théories entières. Ainsi la formule *Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur* est l'énoncé d'une thèse fondamentale de l'idéologie. La traduction bien faite de ces formules sera d'un puissant secours pour l'intelligence des doctrines qu'elles recouvrent.

D'autre part, les raisons qu'apporte notre correspondant sont trop évidentes pour qu'on puisse mettre en doute l'opportunité et même la nécessité de joindre aux traductions proposées un court commentaire justificatif.

Un autre de nos amis attire notre attention sur le même point, et fait valoir une seconde série de considérations non moins bien fondées. En choisissant comme exemples les termes *materia* et *forma*, dont, de divers côtés, on demande la traduction, il observe que le sens d'un même mot peut varier *d'après les auteurs, d'après les époques, d'après les pays, d'après les écoles, d'après les matières*, etc. Et en effet, l'exemple dont il se sert est bien fait pour la démonstration de sa thèse. Malgré leur simplicité apparente, il n'est pas de termes scolastiques plus difficiles à traduire que *materia* et *forma*, dès qu'on veut tenir compte de toutes les circonstances qui ont influé sur la valeur de ces deux mots. Or, il est évident qu'il faudra justifier l'acception qu'on leur prête.

Mais alors, répètera notre premier correspondant, " le lexique deviendra bientôt un vrai dictionnaire ". Tant mieux ! En ce cas, la collaboration bienveillante de nos amis nous permettrait de réaliser une œuvre éminemment utile à la diffusion et à la prise en considération d'idées qui nous sont chères.

2. Termes et adages scolastiques dont on nous demande la traduction.

Species intentionalis,
Species impressa et *expressa,*
Elementum,
Natura,
Privatio,
Potentia activa et *passiva,*
Corruptio unius est generatio alterius,
Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur

Nous saurons gré à nos lecteurs de vouloir bien nous envoyer réponse à ce questionnaire.

II.

La Reproduction.

Tous les êtres vivants naissent de parents identiques à eux-mêmes, se nourrissent, grandissent jusqu'à une limite presque fixe pour chaque espèce, se reproduisent, vieillissent et meurent. C'est un cycle de phénomènes qui se répète depuis l'apparition de la vie sur la terre et qui se poursuivra jusqu'à la fin du monde.

L'homme, dès les temps les plus reculés, a tenté de donner à tous ces phénomènes une explication en rapport avec les éléments de connaissance dont il disposait, et il commença par étudier la reproduction de son propre être.

Il remarqua d'abord " que l'homme dans l'acte de la fécondation fournit son sperme, tandis que la femme au contraire semblait ne fournir que le lieu, le moule où se formait le fœtus „ [1]).

" Aussi est-il tout naturel que les anciens aient cru que l'hérédité n'était que paternelle „. Le plus ancien document que l'on ait sur ces matières, le Manava Dharnasastra, livre sacré des Hindous, dit que la mère n'est qu'un champ où le père dépose une semence, et, comme conséquence logique, conclut contre l'évidence que le père seul se continue dans l'enfant. " La semence, y est-il dit, découle des principales ou, selon d'autres, de toutes les parties du corps; elle contient en puissance toutes les facultés dévolues aux organes; s'il y a donc des vices inhérents à quelque partie de l'organisme des générateurs, ils doivent nécessairement se transmettre à la semence, et de la semence au fœtus puisqu'il émane d'elle. „

Cette phrase est le fondement de toutes les théories qu'on a émises depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours; les partisans de cette théorie qu'on a appelés les *spermatistes* l'ont modifiée au fur et à mesure que les connaissances scientifiques se sont accrues. Ce fut l'opinion de GALIEN et de toute l'école d'Alexandrie (IIe siècle ap. J. C.).

Le phénomène de la menstruation s'arrête pendant la grossesse, parce que, disaient-ils, le sang des règles doit servir d'aliment au fœtus.

Cette opinion fut défendue jusqu'à la fin du XVIIe siècle et sembla même l'emporter complètement à la suite de la découverte du sper-

1) YVES DELAGE. *L'Hérédité* etc. Paris 1895.

matozoïde par Leuwenhoeck. On vit, en effet, dans le sperme, des êtres vivants, doués de mouvements rapides, tandis que l'œuf au contraire ne renfermait qu'une substance inerte. Cela amena bientôt la prétendue découverte d'une petite soupape qui, en s'ouvrant dans l'œuf, en permettait l'entrée au spermatozoïde. Les observateurs de cette époque ne manquaient certes pas d'imagination. Pour Hartsœcker, il existe dans le spermatozoïde un tout petit être tout formé, qui va se greffer au fond de la matrice, par le bout de la queue; la tête du spermatozoïde renferme le petit être, le reste formera le cordon ombilical. Dalempatius a cru voir sous le microscope un *homunculus* parfaitement dessiné, qui à la longue se débarrasse du spermatozoïde comme d'un capuchon et laisse apparaître un corps, une tête, deux bras, deux jambes. Tous croient que l'œuf lui sert seulement de nourriture et d'abri, et que les germes spermatiques de toutes les générations futures sont emboîtés les uns dans les autres depuis Adam jusqu'à la fin du monde.

A ceux qui faisaient tout dériver du spermatozoïde, s'opposèrent ceux qui faisaient tout dériver de l'œuf: les *Ovistes* s'opposèrent aux spermatistes.

La théorie des ovistes remonte à l'époque de la découverte des œufs chez les vivipares par Harwey, au xvie siècle.

D'après lui, la matrice seule forme le fœtus, le sperme n'entre pas dans l'uterus, il ne féconde pas l'œuf, mais la mère tout entière, par une sorte de contagion musculaire qui la rend capable de développer elle-même ses œufs dans sa matrice. Descartes admit cette théorie et assimila la fécondation à une fermentation.

Ces idées se précisèrent lorsque de Graaf eut, vers la même époque, découvert le follicule ovarien qu'il prit pour l'œuf lui-même; il appela *ovaire* les glandes qu'on avait jusqu'alors appelées les testicules femelles. D'après lui, l'œuf était fécondé dans l'ovaire et tombait dans la matrice où il se développait.

Mais pour tous les ovistes cette fécondation n'est qu'une impulsion immatérielle au développement. Le mâle ne contribue en rien à la formation des organes fœtaux qui existent tout préformés dans l'œuf, en sorte que matériellement l'enfant descend de la mère seule.

Les ovistes comme les spermatistes admettaient un emboîtement des germes, mais ici le germe était l'œuf et dans les ovules d'Ève étaient contenus tous ceux des générations futures jusqu'à la consommation des siècles.

La fécondation, dit Bonnet (1778), n'introduit pas dans l'œuf un

germe qui existait auparavant chez le mâle, mais le germe logé dès le commencement dans l'œuf reçoit de la liqueur fournie par le mâle, le principe d'une nouvelle vie, qui le met en état de se développer et de franchir les bornes étroites qui le renfermaient.

Ces théories étaient loin de donner une explication suffisante à tous les phénomènes de l'hérédité ; ovistes et spermatistes étaient aussi embarrassés les uns que les autres pour expliquer la ressemblance matérielle de l'enfant avec ses deux parents. L'exemple du mulet qui tient de son père l'âne et de sa mère la jument, plongeait les uns et les autres dans le plus cruel embarras ; et ils se mettaient l'esprit à la torture pour en fournir des explications d'ailleurs aussi bizarres qu'insuffisantes et compliquées.

Le mulet, dit Bonnet, provient d'un germe de cheval contenu dans la jument. Ce germe contient tous les organes de l'animal, mais froissés, affaissés, plissés. La liqueur séminale de l'âne les gonfle, les déploie, comme l'aurait fait celle du cheval, mais il gonfle et distend moins la croupe et les pattes et davantage les oreilles, ce qui fait que le produit est un peu différent de ce qu'il eût été si son père eût été un cheval.

Une troisième opinion qui, après de multiples modifications a fini par triompher, prétendit que l'homme et la femme contribuent l'un et l'autre à la formation du fœtus.

Diogène de Laerte rapporte que, d'aprés Pythagore, le sang des règles formait les parties grossières du fœtus, chair, os, nerfs, poils, tandis que les parties subtiles, les sens, l'âme, venaient du sperme. Elles se dégageaient de celui-ci comme une vapeur tiède, l'*aura seminalis*.

Empédocle, sans préciser ainsi, admettait que le père formait les organes les plus importants et la mère les parties secondaires.

Hippocrate émit l'idée que chaque sexe fournit une liqueur prolifique spéciale, et que les deux liqueurs prennent part à titre égal dans la formation du fœtus. L'enfant ressemblera à celui des deux parents qui en aura fourni le plus. La semence de la femme est répandue dans la matrice où le sperme vient se mêler à elle ; elle n'apparaît au dehors que lorsque la matrice s'ouvre plus qu'il n'est nécessaire pour recevoir le sperme. Le sang menstruel ne sert qu'à la nourriture du fœtus. C'est cette théorie, admirable de justesse pour l'époque où elle a été émise, qui se modifia au cours des siècles et qui est en somme la plus vraie. Les nombreuses découvertes faites à l'aide du microscope depuis le commencement du siècle, n'ont fait que l'amplifier et la préciser.

Théodor Schwann fonda, en 1839, la théorie cellulaire et nous conduisit à une connaissance scientifique des tissus; il fonda l'Histologie. Pasteur et Virchow, en étudiant la génération, réduisirent à néant toutes les théories qui prétendaient faire naître les êtres vivants aux dépens d'éléments minéraux, ou d'une matière vivante informe ; l'adage *omnis cellula e cellula* fut prononcé en 1855. A force d'étudier la cellule, on découvrit bientôt la manière si compliquée dont elle se divise, et la division cinétique était décrite pour la première fois par Antoine Schneider en 1873 ; ce fut le point de départ de la Cytologie. Quand on eut fouillé tous les organes et tous les tissus, l'attention qui avait été détournée des organes sexuels, s'y reporta avec une fiévreuse activité après les mémorables travaux des frères Hertwig. Ils suivirent en effet, les premiers, pas à pas l'évolution du spermatozoïde à l'intérieur de l'œuf, le virent se transformer en un noyau identique à celui de l'œuf, se fusionner avec lui pour donner comme résultante la première cellule du nouvel être.

On avait fait dès ce moment un grand pas dans la question de la reproduction. A la suite des efforts d'une foule de botanistes, zoologistes, anatomistes, physiologistes, les découvertes succédèrent aux découvertes et l'on peut dire aujourd'hui que l'histoire de la génération forme une science à part, d'une très grande extension.

* * *

C'est de l'état actuel de nos connaissances sur ce sujet que nous voudrions entretenir sommairement le lecteur.

Il serait impossible, en un article de Revue, d'entrer dans les détails des multiples questions qui se rattachent à notre sujet; aussi nous nous bornerons à esquisser les phénomènes qui ont pour siège les cellules qui sont le point de départ du développement d'un être nouveau.

Nous avons mentionné tantôt la plus grande découverte de notre siècle, c'est-à-dire la fondation de la théorie cellulaire par Théodor Schwann. Le grand histologiste et son collègue le botaniste Schleiden prouvèrent que toutes les créatures, plantes ou animaux, qui existent sur la terre, sont ou bien de simples cellules, ou des composés de cellules ; on doit même ajouter qu'il en a été ainsi de tous les êtres vivants qui ont existé, et qu'il en sera de même pour les êtres vivants qui existeront.

Les Schizomycètes, les Protistes, les Protozoaires sont de simples cellules, créatures isolées, vivant d'une manière tout à fait indépendante.

Si elles s'associent, leur ensemble constitue ou bien une plante, métaphyte, ou bien un animal d'un degré supérieur, métazoaire.

Une cellule isolée est invisible à l'œil, pour la grande majorité des cas ; il en découle que les êtres supérieurs, un arbre, un mammifère, sont formés d'un nombre à peine calculable de milliers de cellules. Si une semblable association cellulaire nous apparaît comme une individualité et doit entrer en action, chacune des cellules composantes perd par là même un peu de son indépendance, comme tout citoyen dans un État bien organisé. Ces cellules gardent pourtant, aussi longtemps qu'elles sont jeunes, le pouvoir de se reproduire individuellement.

Pour continuer la vie, les êtres vivants doivent donc se reproduire, et cette reproduction a toujours comme point de départ la division de l'organisme le plus élémentaire connu, la cellule.

Cette division peut commencer dans une cellule quelconque du corps, ou bien se produire après la fusion, ou la conjugaison de cellules spécialement différenciées, qu'on a appelées sexuelles ou gamètes.

On divise donc la reproduction en asexuelle, quand elle se produit par division simple, et en sexuelle, si elle est consécutive à une fusion de cellu s spécialement différenciées.

Entre ces deux modes, il existe un intermédiaire, savoir la division après fusion de cellules identiquement semblables.

Il sera donc absolument nécessaire, pour l'intelligence des phénomènes qui accompagnent ces différents modes de reproduction, de donner au lecteur une description assez détaillée de la division cellulaire.

Nous pouvons dès maintenant faire une constatation, c'est que la reproduction asexuelle est de beaucoup la plus fréquente. En effet, tous les êtres monocellulaires, protophytes, protozoaires, rhizopodes, grégarines, infusoires se multiplient de cette façon; c'est aussi le mode unique de toutes les cellules somatiques, des êtres supérieurs, plantes ou animaux, sauf les cellules sexuelles.

La division cellulaire peut se faire de deux manières, par étranglement ou sténose — elle s'appelle alors directe — ou bien au moyen de figures spéciales, s'accompagnant de mouvements compliqués; elle s'appelle alors indirecte, ou cinèse.

Pour bien saisir tous ces mouvements, rappelons succinctement quelle est la composition de la cellule.

Une cellule typique est constituée d'une membrane d'enveloppe, d'un protoplasme constitué d'un réseau plastinien qui plonge dans

un suc liquide chargé de substances albuminoïdes ou de granules; on l'appelle enchylème. Au milieu de ce protoplasme est logé un noyau constitué comme une petite cellule par une membrane nucléaire limitant un protoplasme nucléaire ou karyoplasme constitué comme le protoplasme cellulaire, d'un réseau de plastine, d'un enchylème, karyoplasmatiques. Le noyau contient en plus : 1° un élément particulier ayant le plus souvent la forme d'un boyau ou de boules, qui renferme une substance spéciale, la nucléine, dont nous avons parlé en détail dans un précédent article; 2° très souvent, mais pas toujours, un nucléole.

Ces deux derniers éléments présentent une affinité spéciale pour certains colorants; c'est ce qui les a fait appeler par Flemming substances chromatiques, par opposition aux autres, reticulum, etc., qu'il appelle achromatiques.

Voyons maintenant comment se comportent ces divers éléments dans la division cellulaire.

A. Sténose.

Quand une cellule se dispose à se diviser, elle acquiert une dimension plus grande que normalement, elle s'allonge suivant un axe déterminé.

Les phénomènes commencent toujours par le noyau qui s'allonge sans subir en son intérieur aucune modification de structure : puis il s'étrangle à l'équateur. L'étranglement se poursuit jusqu'à ce qu'il ne reste plus qu'un petit filament d'union qui se brise, formant ainsi deux noyaux qui s'éloignent l'un de l'autre. Un étranglement identique se produit dans le protoplasme sans aucune modification de structure.

Ce qui caractérise donc la sténose, c'est l'étranglement en deux parties égales des différents éléments de la cellule, sans qu'il survienne le moindre changement d'organisation.

Ce mode s'observe chez les êtres tout à fait inférieurs et chez certaines cellules d'animaux supérieurs, mais à vitalité faible.

B. Cinèse.

La division cinétique, au contraire, est le mode habituel des cellules bien organisées, qui ont un noyau typique.

Elle est beaucoup plus complexe et s'accompagne de modifications considérables dans la disposition des divers éléments de la cellule ; elle donne lieu à des figures excessivement compliquées et caractéristiques.

Comme dans la sténose, on remarque d'abord que la cellule prend beaucoup d'eau par osmose. Les diverses parties deviennent plus

apparentes ; elle est turgide, presque sphérique; si elle est aplatie par ses voisines, elle les refoule et on serait tenté de dire qu'elle se met à l'aise.

Puis se produit un allongement léger qui se transmet au noyau.

Aux deux pôles du noyau apparaissent alors deux centres, autour desquels les filaments du reticulum s'adaptent en disposition radiée. Au point central de ces asters, on observe un corpuscule polaire, appelé aussi centrosome.

L'apparition des asters détermine l'axe suivant lequel se fait la division du noyau et du protoplasme. C'est à partir de ce moment que surviennent des modifications.

I. *Dans le noyau*. Elles portent sur l'élément nucléinien, le karyoplasme et la membrane nucléaire.

a) L'élément nucléinien se présente normalement, soit sous forme de filament continu entortillé sur lui-même en anses plus ou moins serrées, ou bien sous forme d'un réseau résultant de la coalescence des anses venues en rapport les unes avec les autres.

Quelle qu'en soit la forme, au moment de la division, il apparaît toujours sous forme d'un boyau qui se raccourcit en s'épaississant ; les anses deviennent plus larges, et il en résulte un peloton.

A un moment donné le boyau se divise en un certain nombre de bâtonnets, variable suivant les sujets, mais toujours fixe pour une même espèce; on a parfois 2, 4, 12, 18, 24 bâtonnets et plus.

b) En même temps le karyoplasme prend une disposition nouvelle et spéciale, le " reticulum se régularise „, et rayonne d'un pôle du noyau vers l'autre en formant un fuseau, dont les deux extrémités touchent aux deux corpuscules polaires.

Alors le plus souvent la membrane disparaît, et les bâtonnets se fixent sur les filaments du fuseau. Ils s'y arrangent tous à l'équateur en formant une couronne ; c'est ce qu'on appelle le stade de couronne équatoriale.

Dans cet état d'équilibre les bâtonnets sont ou bien répartis simplement à la périphérie du fuseau, on a alors une couronne creuse, ou bien répartis sur toute la tranche équatoriale, couronne pleine.

Pendant leur séjour à l'équateur, ils se divisent soit longitudinalement soit transversalement ; chacune des moitiés grimpe le long des filaments pour se rendre soit au pôle inférieur, soit au pôle supérieur, et former là deux couronnes polaires, renfermant le même nombre de bâtonnets que la couronne équatoriale, mais la moitié moindre en volume. Ceux-ci ne tardent pas à se fusionner bout à bout, pour reformer un filament unique.

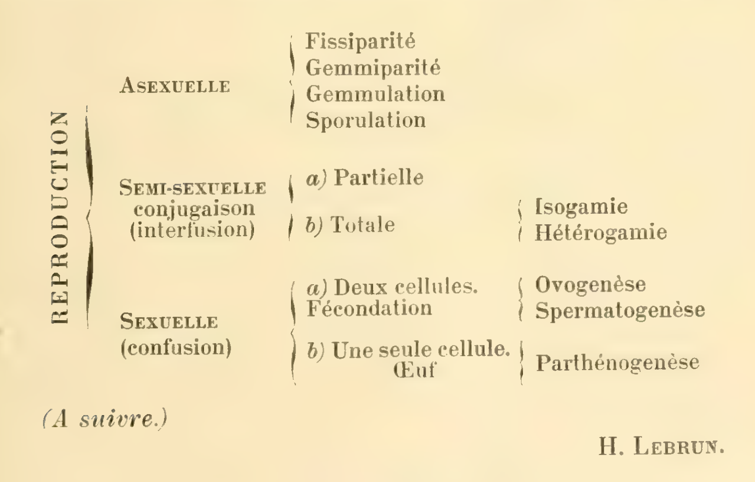
Il faut donc distinguer trois stades caractéristiques dans la cinèse : le peloton, la couronne équatoriale, et les couronnes polaires.

Autour des couronnes polaires apparaît enfin, dans l'intérieur du protoplasme, une membrane limitant une portion protoplasmatique, et les couronnes polaires : les deux noyaux filles sont formés.

II. Les phénomènes qui s'accomplissent *dans le protoplasme*, achèvent la division. On voit en effet apparaître sur les filaments du fuseau, à l'équateur, des épaississements qui s'accusent de plus en plus.

Il en résulte une zone dense constituant une véritable plaque, c'est le premier indice de la membrane de séparation des deux cellules, c'est la plaque équatoriale fusoriale ; mais comme le fuseau ne s'étend pas jusqu'à la périphérie de la cellule, il se produit peu à peu, de proche en proche, une plaque complétive qui comprend spécialement le protoplasme.

Ceci étant compris, nous pourrons maintenant aborder les différents modes de reproduction que nous avons groupés comme suit :



(A suivre.)

H. LEBRUN.

Bulletins bibliographiques.

I.

Bulletin cosmologique.

La question de la nature des corps est, sans contredit, fondamentale en cosmologie : plusieurs philosophes l'ont appelée avec raison “ le problème cosmologique „.

Ce sujet que les scolastiques ont traité avec tant de soin, au point de vue métaphysique, présente de nos jours un intérêt nouveau, à raison du développement considérable des sciences naturelles. Les multiples découvertes réalisées dans le domaine scientifique ont souvent des relations étroites avec les données de la cosmologie. Tantôt elles confirment et élargissent d'une manière étonnante les idées anciennes, tantôt elles leur créent des difficultés inquiétantes. Aussi, est-ce dans cette voie nouvelle surtout, que l'on aime à voir se déployer l'activité des partisans de la cosmologie traditionnelle. A ce point de vue, les monographies semblent devoir apporter à la philosophie néo-scolastique une contribution plus efficace que les travaux d'ensemble. Elles laissent, en effet, une liberté complète dans le choix des sujets et permettent de les traiter avec plus d'ampleur et de profondeur.

Cependant, ce serait une erreur de croire que les bons manuels n'aient pas leur raison d'être. Exposer en langage simple et attrayant l'état d'une science, souligner les résultats acquis, indiquer en passant l'orientation des recherches nouvelles, telle est aussi, on en conviendra, une entreprise digne d'éloges, et d'une réelle importance.

Au nombre des publications de ce genre, nous aimons à placer l'excellent ouvrage du P. Million [1]).

1) *La clef de la philosophie scolastique.* Étude sur la composition substantielle des corps. — Paris, Delhomme 1896.

Il est bien difficile de se familiariser avec la théorie cosmologique de l'École, si l'on ne possède, au préalable, une connaissance exacte de certaines notions de métaphysique générale. Telles, par exemple, les idées de puissance et d'acte, de substance et d'accident, de nature, etc., L'auteur a compris cette nécessité et débute par un aperçu très clair de ces données préliminaires.

L'exposé et la réfutation de l'atomisme et du dynamisme viennent ensuite préparer les esprits à l'intelligence et à l'acceptation du système scolastique. Cette dernière théorie occupe naturellement une place importante dans ce travail. Elle y est sagement développée et solidement défendue contre les attaques dont elle fut l'objet. Cependant, nous ne pouvons partager l'opinion émise par l'auteur sur certains faits d'ordre chimique. L'eau formée directement à l'aide de l'oxygène et de l'hydrogène n'est pas, dit le P. Million, absolument identique à l'eau naturelle. L'analyse et la synthèse chimiques ne consistent donc pas en une simple séparation ou réunion d'éléments demeurant substantiellement les mêmes.

Cette assertion, croyons-nous, est erronée. D'ailleurs, l'auteur lui-même n'y attache qu'une importance secondaire. Les autres preuves en faveur de la composition essentielle des corps en sont indépendantes et ne laissent rien à désirer, ni quant au choix ni quant à la logique de l'argumentation. La dernière partie du travail comprend un essai de conciliation entre la théorie de l'École et les sciences naturelles, ainsi qu'un exposé succinct des rapports du système de la matière et de la forme avec le dogme catholique et les sciences de la nature.

Lettres à un matérialiste sur la pluralité des mondes habités,
par J. Boiteux ; 3me édition. — Paris, Plon 1898.

Le beau livre de M. Boiteux est une réfutation, sous forme de lettres, de deux grandes erreurs fort répandues de nos jours : le matérialisme et la croyance à l'existence d'une multitude indéfinie de mondes habités. On connaît l'erreur matérialiste sur l'origine de l'univers céleste et de la vie sur la terre. A l'hypothèse de l'évolution spontanée du règne organique, l'auteur oppose, en s'appuyant sur des faits incontestables, le système des formations évolutionnistes ordonnées par une Intelligence, et exécutées par une succession d'actes créateurs, conformément aux données de la Genèse. C'est une des thèses saillantes de l'ouvrage. L'auteur y fait preuve d'érudition, d'une grande pénétration de pensée, et d'un choix judicieux d'arguments persuasifs.

M. Boiteux aborde ensuite la seconde erreur courante : la croyance à l'existence d'une multitude de sphères habitées.

Notre globe terrestre, dit-il, comprend assez d'eau pour avoir été totalement recouvert d'une couche de deux à trois kilomètres d'épaisseur, à l'âge primitif où sa croûte était nivelée et régulière. Il n'a cessé de constituer un monde entièrement maritime qu'à la suite de l'événement géologique qui a fait émerger le fond de l'Océan. Comme le prouvent bon nombre de faits d'ordre scientifique, l'élément liquide est le milieu vital essentiel des mondes planétaires, il réunit les conditions les plus propices à l'éclosion et au développement de la vie.

Après avoir, en termes éloquents, esquissé le tableau de cette vie végétale et animale, l'auteur conclut cependant qu'un tel milieu ne peut être le séjour de " nobles et industrieuses intelligences „.

Supposé même que l'émersion considérable qui eut lieu sur notre terre ait été reproduite sur beaucoup d'autres globes durant leur période de métamorphose, ou avant la complète absorption de l'élément carboné contenu dans leur atmosphère, ces nouveaux habitacles, exondés, ne seraient bien appropriés qu'à l'exercice " d'une vie intérieure et inconsciente „. Ici, de nouveau M. Boiteux apporte à l'appui de cette thèse des arguments qui méritent une sérieuse attention, et tâche de montrer, par des raisons neuves ou souvent trop négligées, qu'un type de créatures supérieures ou raisonnables ne pourrait s'accommoder de pareilles demeures.

Qu'une vie végétative ou même simplement animale, aérienne ou aquatique ait pu éclore et même se développer sur d'innombrables terres astrales, c'est là, soutient l'auteur, une supposition qui grandit l'œuvre de la création ; ce décor vivant aurait naturellement sa place parmi les merveilles de l'univers. Mais que l'humanité elle-même ait aussi ses représentants dans ces mondes lointains, il n'y a, à ce sujet, que des conjectures hasardées et improbables. Une telle existence ne peut être qu'un fait rare, exceptionnel, sinon accidentel. Telle est la seconde thèse importante de l'ouvrage.

D'aucuns nieront peut-être le bien fondé de certaines considérations par lesquelles M. Boiteux essaie de justifier son opinion. On ne peut contester cependant la largeur de vues avec laquelle il a traité son sujet, ni la loyauté qui caractérise l'examen des difficultés. Pour tous les hommes sincères, l'impression d'ensemble qui se dégage de ce beau travail sera certainement favorable aux conclusions de son auteur.

Zur Geschichte des Entwicklungsbegriffs, von Dr L. Mariupolsky. — **Bern, Steiger 1897.**

Déjà au commencement de ce siècle, Lamarck avait attiré l'attention des hommes de science sur le problème de l'évolution, par la publication de son ouvrage intitulé : *La philosophie zoologique*. Plus tard, Darwin reprit les idées de son devancier, leur donna une forme plus scientifique et un relief nouveau dans son travail célèbre sur *L'origine des espèces*. L'idée d'évolution fit son chemin, et à l'heure présente, elle compte parmi les questions qui agitent le plus l'esprit humain. L'évolution dont il était alors question, n'avait cependant qu'un champ limité. On ne l'étendait guère qu'au règne des êtres vivants. Aussi portait-elle et avec plus de raison le nom de transformisme. Mais l'intelligence est avide de généralisations. Le problème posé pouvait être élargi. De fait, on se demanda si l'univers tout entier ne dérive pas d'une matière primitive, par une série de transformations progressives. D'aucuns même prétendent reconnaître dans l'état intellectuel, moral et religieux de l'humanité, un simple produit de ce procédé évolutif universel.

Il n'était donc pas sans intérêt de rechercher, à la lumière de l'histoire, si la théorie moderne n'avait pas eu de représentants dans les siècles passés, ou plus exactement, si l'idée d'évolution n'avait pas subi elle-même une évolution plus ou moins continue à travers les âges. C'est cette histoire que nous présente M. Mariupolsky dans l'ouvrage mentionné.

La première mention de la théorie évolutionniste paraît devoir être attribuée à Héraclite; ou du moins chez aucun autre philosophe de l'antiquité, on n'en trouve les principes aussi nettement affirmés. Le monde matériel, d'après Héraclite, dérive tout entier d'un seul principe primitif, le feu. Ce corps a pour caractère essentiel d'évoluer toujours; et grâce au mouvement dont il est doué, il se développe aussi bien sous le rapport qualitatif qu'au point de vue temporel et spatial. Cette matière est une et conserve son identité au sein de toutes ses métamorphoses. De son côté, la force cosmique exerce son activité sous forme de lutte. Or, dit M. Mariupolsky, ne trouvons-nous pas dans ces assertions comme autant de principes admis sans conteste par nos évolutionnistes modernes ? Ajoutons encore, qu'en niant l'existence de l'ordre et de l'harmonie dans l'univers, le philosophe matérialiste dégage la théorie de l'évolution de toute hypothèse téléologique aussi bien que théologique, ce qui n'est pas de nature à déplaire à certains tenants du système évolutif moderne.

La théorie d'Héraclite était évolutionniste et dynamique. Elle affirmait à la fois le panthéisme moniste. C'est sous cette forme qu'elle se perpétue dans l'École des stoïciens. Ici, en effet, l'homme se trouve découronné. Il cesse d'être le but de la nature inférieure. Au point de vue intellectuel même, il nous apparaît comme un résultat quelconque du jeu de la matière, sans liberté réelle, soumis, au contraire, à toutes les lois qui enchaînent l'universalité des choses. Le monde, dans son ensemble, dérive d'une substance primitive conformément à des lois et à des forces immanentes.

La contribution apportée par Platon et Aristote à la théorie évolutionniste est aussi considérable. On ne peut s'en faire une juste idée, sans parcourir au moins dans leurs grandes lignes les systèmes philosophiques de ces deux illustres penseurs.

Après ces gloires de l'antiquité, il faut citer, à la Renaissance, Telesius, le grand admirateur des théories stoïciennes. On connaît son système cosmologique. La chaleur, voilà le seul principe primordial de l'univers. Elle se concrétise dans le soleil, comme le froid s'identifie avec la terre. Toute créature est le produit de ces deux forces antagonistes. On le voit, c'est dans ce système surtout que se trouve accentuée cette idée de lutte qui préside au développement de la matière et donne naissance aux différents êtres.

Enfin, après une analyse de la philosophie de Bruno, l'auteur nous montre le rôle important joué par Thomas Hobbes dans le développement des idées évolutionnistes. A la nécessité interne comme cause de l'évolution, ce matérialiste à outrance substitue une causalité purement mécanique.Pour lui,la nature est sans but et sans harmonie. Elle ne renferme que de la matière animée de mouvements. La matière brute, grâce à sa propriété de se mouvoir conformément aux lois de la mécanique, donne naissance à tous les êtres et peut, sans aucune intervention subsidiaire, engendrer les phénomènes de la vie privée et sociale de l'homme.

Le matérialisme le plus grossier vient ainsi se substituer au monisme panthéiste. C'est cette théorie de l'évolution universelle qui nous conduit au seuil de la théorie scientifique moderne. Le panthéisme et le matérialisme, telles sont donc les deux formes principales que le système de l'évolution a revêtues dans le passé.

Certes un tel passé n'est ni glorieux, ni rassurant. Heureusement, bien des esprits favorables aux idées nouvelles sont encore loin de partager les vues de leurs devanciers panthéistes ou matérialistes. Avec l'auteur, nous aimons à croire qu'après une période plus ou moins longue de crédit et de succès, la thèse évolutionniste outrée

finira, comme tant d'autres, par sombrer sous un universel mépris ; elle fera place à des vues unitaires plus spiritualistes et plus sereines, qui seront à la fois en harmonie avec les données de la vraie science et avec la dignité humaine.

Institutiones theologiæ dogmaticæ. Tractatus de Deo creante et de Deo consummante ; auctore P. Einig. — Treveris, 1898.

C'est avec un réel intérêt qu'on lit la belle dissertation de M. Einig. Le style est sobre et facile ; l'exposé des doctrines clair et méthodique. C'est l'œuvre d'un théologien doublé d'un philosophe.

La vérité est en général largement appuyée sur les données de l'Écriture et de la Tradition. Partout où l'occasion s'en présente, la philosophie vient prêter son concours à la Révélation, pour faire jaillir sur les doctrines inspirées un jour nouveau.

La première partie du travail a pour objet l'étude de Dieu et des œuvres sorties de ses mains. La Cause première y est considérée comme créatrice et conservatrice. La question du concours divin conduit naturellement à la grande controverse soulevée depuis des siècles entre les partisans du concours simultané et les tenants de la prémotion physique. Sans vouloir entrer dans le détail de ces débats séculaires, M. Einig affirme nettement ses préférences pour le concours simultané et croit même pouvoir se réclamer de l'autorité de saint Thomas.

Conformément à la division scolastique des causes, le créateur nous apparaît sous l'aspect de sa triple causalité : efficiente, exemplaire et finale. Une étude des anges et de l'homme envisagé successivement dans l'ordre naturel et dans son état de surélévation par la grâce, vient clôturer cette première partie.

La seconde dissertation est consacrée aux fins dernières de l'homme et du genre humain.

Ueber Friedrich Rohmer's " Wissenschaft von Gott ", von Hermann Staeps. — Erlangen, 1897.

Après avoir contemplé les splendeurs de la théologie catholique dans le beau travail de M. Einig, ce n'est pas sans un serrement de cœur, que l'on parcourt l'essai de théologie panthéiste de Rohmer, esquissé à un point de vue critique dans la dissertation inaugurale du docteur Staeps.

Rohmer est un philosophe allemand du commencement de ce

siècle. C'est un de ces esprits inquiets, avides de vérité, condamnés à ne la rencontrer jamais sur les sentiers philosophiques qu'ils se sont choisis.

Pour s'initier à l'étude de la philosophie, Rohmer avait dépouillé les écrits de Spinosa, Kant, Fichte, Schelling et Hegel. On comprend aisément qu'à l'école de tels maîtres il devait fatalement verser dans le panthéisme. Aussi la théologie de Rohmer n'est-elle qu'un panthéisme mélangé de théisme.

Il existe, dit-il, un être infini qui précède les existences finies. L'existence primitive, illimitée et éternelle s'appelle le " Makrokosmos „. Les existences finies et limitées qui en dérivent portent le nom de " Mikrokosmos „. La première est Dieu. C'est un être organique, composé d'esprit et de corps. Il possède en lui la raison de son existence, mais il marche vers une perfection qui ne sera jamais atteinte. La propriété caractéristique de l'être divin consiste dans ce développement infini qui a pour résultat la production du monde corporel. A ce titre, les êtres finis s'appellent, à bon droit, les créatures de Dieu, quoique en réalité elles soient la partie visible de l'être divin, ou comme dit encore Rohmer, le corps de la divinité. Notons que malgré cette évolution cosmique, la divinité conserve toujours sa personnalité consciente.

Tel est le côté positif du système. Une charge à fond contre la conception purement théiste de l'être divin en forme le côté négatif.

Quoi qu'en dise l'auteur de cette monographie, d'ailleurs bien faite et logiquement agencée, l'œuvre de Rohmer dans sa double partie positive et négative ne saurait satisfaire les nobles aspirations d'aucune intelligence libre de préjugés. Les contradictions manifestes qu'implique le panthéisme, l'impossibilité de concilier les attributs divins avec une substance partiellement corporelle, aussi bien que l'insuffisance de la réfutation du théisme, toutes ces causes frapperont nécessairement le système du philosophe allemand d'une complète stérilité.

Die Grundzüge einer allgemeinen Weltanschauung,
von Dr Emmanuel Jaesche. — Leipsig, 1897.

Sur le terrain religieux, il n'est point possible, dit le docteur Jaesche, d'arriver à une conception du monde qui puisse rallier tous les esprits. Aussi, l'avenir nous apparaîtrait bien sombre et nous l'envisagerions avec une écœurante tristesse, si nous n'avions l'espérance d'arriver, par une autre voie, à cette entente unanime qui est pour tous un idéal. Heureusement, cette voie fortunée, nous la con-

naissons : l'avenir est au progrès de la science. C'est à elle qu'est dévolue la délicate mission de pacifier les intelligences, en produisant l'unité de conviction, malgré la variété infinie des choses.

Vraiment, nous avons peine à partager l'optimisme de l'auteur. Avec lui, nous aimons à croire que cet avenir est encore bien éloigné, à en juger surtout par les controverses que soulèvent les thèses les plus fondamentales des sciences naturelles.

Mais quel sera le moyen de réaliser cet idéal projeté ?

Pour explorer sûrement les différents domaines de la science et les distinguer entre eux, il importe avant tout de déterminer avec la plus grande précision possible les états de la matière et les phénomènes qui s'y déroulent. Cette voie nous conduit à la découverte de la nature intime des êtres.

Mais la science a un double rôle à remplir : mettre en lumière les manières d'être et les propriétés des corps, conformément aux exigences de chaque branche scientifique, déterminer les relations multiples qui les enchaînent, tel est le but de *la recherche scientifique*. Saisir dans une conception d'ensemble les faits ordonnés, propres à chaque science, en faire un tout harmonieusement agencé, telle est, d'autre part, la mission de *l'histoire*.

Fidèle à cette double méthode, M. Jaesche traite successivement : 1° du monde purement matériel ; 2° du monde animé ; 3° du monde doué de connaissance ; 4° enfin du monde conscient. Une étude historique sur l'origine et le développement successif des règnes de la nature termine ce travail.

En lisant cette dissertation, on se convainc aisément que l'auteur s'est efforcé de réaliser cet adage : *la philosophie est une langue bien faite*. Les définitions y foisonnent : elles brillent souvent de clarté et même de justesse.

D'autre part, on comprend qu'il était difficile de traiter à fond dans une œuvre aussi restreinte (l'ouvrage ne comprend qu'une centaine de pages) un sujet tellement vaste. Aussi, les questions fondamentales qui offrent un intérêt spécial, telles l'origine du monde, l'origine de la vie, etc., sont, malheureusement, à peine ébauchées.

Karl Ernst von Baer und seine Weltanschauung, von Dr REMIGIUS STÖLZLE. — Regensburg, 1897.

Cet ouvrage est une biographie philosophique et certes non des moins intéressantes. Karl Ernst von Baer (1792-1876) compte parmi les esprits les plus féconds de notre siècle. On possède de lui plus de trois cents écrits où se trouvent discutées les questions les plus diverses du

savoir humain. D'après les circonstances et les inspirations du moment, cet homme universel s'occupa de géographie, d'anthropologie, d'ethnographie, de questions sociales, historiques, scientifiques, économiques et religieuses. Von Baer fut d'abord professeur d'anatomie, de zoologie et d'anthropologie à l'Université de Kœnigsberg. Il devint ensuite membre de l'Académie de St-Pétersbourg où il continua son enseignement et ses travaux jusqu'en 1864. Enfin, il quitta l'Académie pour terminer sa carrière à Dorpat.

Les œuvres de ce philosophe doublé d'un naturaliste ont un caractère de puissante originalité. Cette note distinctive leur provient surtout de ce que von Baer avait acquis ses connaissances par la réflexion personnelle plus que par la lecture des auteurs. Comme tout homme d'ailleurs, il avait subi l'influence de la philosophie de son temps, mais sans cesser d'être personnel. Dans ses nombreux écrits philosophiques se retrouvent des idées empruntées à Kant, Schelling, Comte, Spinosa, Schopenhauer et Fichte. Aussi von Baer est un éclectique. Après avoir professé le panthéisme pendant une bonne partie de sa vie, il passa vers la fin de sa carrière au théisme et peut-être n'est-il pas téméraire de croire qu'il s'éleva jusqu'à la foi au Rédempteur.

C'est surtout le philosophe que M. Stölzle s'est proposé de nous faire connaître dans la personne de ce savant. L'œuvre la plus importante de von Baer est sa philosophie de la nature. Dès le début on se sent en face d'un finaliste convaincu. Partisan sans doute de la théorie mécanique qui tend à réduire à l'unité toutes les forces de la nature, il regarde cependant comme une utopie, tout essai d'explication de l'univers qui tendrait à en bannir les causes finales. Inspiré par cette pensée maîtresse, il aborde l'examen des trois problèmes fondamentaux, c'est-à-dire le problème cosmologique, le problème biologique et le problème anthropologique.

En biologie, Baer rencontre les questions brûlantes de l'apparition de la vie et de l'origine des espèces. La théorie de la descendance, dit-il, est probable ; elle repose sur des preuves empiriques et spéculatives nombreuses. Mais une descendance universelle n'est pas possible. La transformation s'est opérée dans des limites restreintes par le fait de la génération aidée de l'influence du milieu et sous l'empire de la finalité. De là des différences profondes entre son système et le darwinisme.

Sur le terrain anthropologique, il soulève des questions du plus haut intérêt : telles, la place de l'homme dans la nature, l'existence, l'origine et la destinée de l'âme humaine, l'unité du genre humain et son âge. Ennemi acharné du matérialisme, von Baer défend la liberté

et l'immortalité de l'âme, sans pouvoir toutefois se dégager de certains doutes sur sa vraie nature et ses rapports avec le corps.

Le reste de ses œuvres philosophiques comprend la philosophie de la religion, la philosophie de l'histoire, et des vues sur l'éthique, la pédagogie et la politique.

Certes, il n'était pas aisé de codifier les enseignements philosophiques du philosophe naturaliste, disséminés dans un nombre aussi considérable de publications, de les grouper d'après un plan rationnel de manière à faire ressortir clairement, sur chacune des questions soulevées, la pensée complète de l'auteur. M. Stölzle y a parfaitement réussi. Grâce à la distribution méthodique des matières et à la connaissance approfondie de son sujet, le professeur de Wurzburg nous fait lire la biographie philosophique de son héros avec un vif intérêt et un réel profit.

Essai sur les fonctions métaphysiques, par H. Lagrésille. Paris, 1898.

Le petit volume de M. Lagrésille présente une tentative des plus hardies : l'application de l'algèbre à la métaphysique. Après un essai de morphologie de l'âme, l'auteur aborde une discussion étendue de l'espace, afin de tirer de cette étude des conceptions plus profondes de l'âme et des monades ; il est en effet, partisan décidé du " monadisme ". Dans un second chapitre intitulé : *Des âmes en tant qu'idées vivantes*, se rencontrent les fonctions métaphysiques qui contiennent les âmes, soit comme idées soit comme forces. Enfin la troisième partie nous fournit une synthèse métamecanique, établissant l'union des fonctions métaphysiques et des fonctions mécaniques.

Résumer les vues de M. Lagrésille sur les applications des données de l'algèbre au domaine de la métaphysique n'est guère possible : ces vues sont elles-mêmes très synthétiques. Mais on pourra se faire une idée du caractère saillant de l'ouvrage, et de son originalité, en parcourant un chapitre consacré à la morphologie de l'âme. L'esprit proprement dit chez l'homme est un noyau d'une subtilité supérieure, lequel constitue une première âme composée, très homogène : l'âme intellective. C'est cette âme qui lui donne sa qualité, c'est l'esprit pur de l'homme. L'esprit a une première enveloppe qui lui sert de milieu vital, qui la lie à la vie organique, c'est l'âme sensitive. Une seconde enveloppe, plus grossière et plus passive, constitue l'âme végétative, troisième âme composée, dernier réseau impénétrable. L'ensemble de l'âme intellective, de l'âme sensitive et de l'âme végétative forme à la monade dominante un corps subtil et prématériel qui est aussi bien ce qu'on appelle le corps astral. Ce corps n'est pas

immortel, à moins qu'il ne soit reconstruit par un pouvoir spécial; car l'âme végétative ne survit pas à la mort. L'âme sensitive subit une dissolution ou un triage. L'âme intellective a une immortalité contingente: elle doit s'accroître ou diminuer, suivant son mérite, en passant d'existences en existences. Elle est destinée à des fonctions de natures diverses.

M. Lagrésille est doué d'une imagination féconde. Son système en porte la marque. Qu'il nous permette de lui rappeler que, malheureusement pour lui, les systèmes viables sont en harmonie avec les données objectives de l'expérience et les principes de la raison.

Cubrió el Diluvio toda la tierra ? Cartas al P. Arintero; por F. Valbuena. — Toledo, 1897.

Le déluge a-t-il été universel ? Question bien débattue au cours de ce siècle et qui peut-être n'a pas encore reçu actuellement de solution définitive.

Trois opinions se sont fait jour à ce sujet.

D'après les uns, le déluge ensevelit dans ses eaux la terre tout entière. D'après les autres, il ne fut universel que pour l'homme.

Une troisième opinion limite son extension au monde patriarcal.

Aujourd'hui, en France, en Belgique et en Angleterre, la première hypothèse est presque complètement abandonnée: et les deux dernières occupent seules le champ du débat.

Ce n'est donc pas sans provoquer un sentiment d'étonnement que M. Valbuena, auteur d'ailleurs bien connu au delà des Pyrénées par son " Égypte et Assyrie ressuscitées „ nous propose de revenir à l'opinion traditionnelle sur l'universalité absolue du déluge.

Dans ses lettres dirigées contre le P. Gonzalès, ardent défenseur de la seconde opinion, nous aimons à reconnaître que M. Valbuena aurait certainement gain de cause si le brio de la parole et les traits d'esprit suffisaient à étayer une hypothèse scientifique. Dans la partie négative de son travail, l'auteur accuse son adversaire d'inconséquence et de timidité, parce qu'il n'ose pas se constituer le défenseur de la théorie de l'abbé Motais. Au contraire, dans la partie positive de sa thèse, il se borne à montrer que les sciences n'ont rien d'*absolument certain* à opposer au sens littéral du récit biblique.

Avouons qu'une telle argumentation n'est pas des plus convaincantes. Pourquoi donc, en effet, les catholiques, à raison même de leurs opinions religieuses, devraient-ils soutenir comme certaine une interprétation du texte biblique qui doit recourir à " une série sans

fin de miracles les plus étonnants, dont cependant l'Écriture qui a soin de rappeler souvent le souvenir des merveilles du Seigneur, ne dit pas un mot „. lorsque d'autre part, " les principes les plus clairs et les plus solides d'une véritable philosophie et théologie chrétienne... nous interdisent d'en appeler inconsidérément à l'intervention miraculeuse de Dieu ? „ [1])

Aussi, avec le Dr Schöpfer (*Histoire de l'Ancien Testament*, par l'abbé Pelt), nous aimons à croire que la question reste ouverte, et que, dans l'état actuel de la controverse, la thèse qui restreint le plus l'extension du déluge, paraît être la plus probable.

Die Einrichtung und der Entwickelungsgang der Schöpfung, von Wilhelm Hischer. — Lissa i/p., Königr. Preussen.

Le travail de M. Hischer est un essai d'astronomie.

L'influence de l'éther sur les mouvements des étoiles fait depuis longtemps l'objet de savantes recherches et d'ardentes discussions. D'après l'auteur, cette influence est, du moins à l'heure présente, un fait hors de doute. Aussi pose-t-il en thèse " que tous les corps célestes se trouvent entourés d'une atmosphère gazeuse extrêmement étendue et semblablement inhérente à chacun d'eux; cette matière remplit tous les espaces interplanétaires. „

Sous une forme laconique mais toujours claire et précise, M. Hischer expose l'origine et le développement des planètes et de leurs lunes, la théorie des mouvements dont elles sont animées, la constitution physique du soleil, les causes de certains phénomènes, spécialement intéressants, tels que la lumière solaire, l'origine de la chaleur à la surface des planètes, etc... Il couronne enfin son travail par une description sommaire des événements qui doivent marquer la fin du monde.

Sull' importanza delle ricerche relative alla storia delle scienze. Dott. Giovanni Vailati. — Torino, Roux Frassati.

Avant de commencer son cours sur l'histoire de la mécanique, le Dr Vailati fait à ses élèves une leçon d'ouverture sur l'importance de la branche qui lui est confiée. D'aucuns trouveront peut-être cet usage banal, mais nul n'appellera banale la façon dont le professeur traite son sujet.

[1]) Breitung, S. J. cité par l'abbé Pelt, *Histoire de l'Ancien Testament*. Lecoffre, 1897.

En général, les recherches historiques sur le développement des sciences présentent un double et puissant intérêt.

En se dégageant de son caractère anecdotique, l'histoire des sciences tend à devenir de plus en plus une véritable science autonome. Elle a son objet propre qui consiste à analyser, à un point de vue général, les différentes méthodes successivement employées dans la recherche scientifique, et à mettre ainsi en lumière la part d'influence que chacune d'elles a exercée sur le développement de la pensée.

Mais en dehors de cette utilité méthodologique, l'histoire des sciences conduit à un résultat non moins considérable d'ordre psychologico-évolutif. Les idées évolutionnistes pénètrent aujourd'hui dans des domaines qui semblaient devoir leur être à tout jamais fermés. C'est ainsi que l'histoire de la science nous montre par le détail comment la loi maîtresse du Darwinisme trouve sa réalisation même dans l'ordre intellectuel. Appliquée à ce domaine, cette loi pourrait s'exprimer dans la formule suivante : Il existe une correspondance parfaite entre les phases successives du développement de l'intelligence individuelle et les stades successifs que parcourt le développement de l'intelligence collective manifestée par l'état des sciences diverses à une époque donnée. De cette loi découlerait une conséquence pratique de la plus haute importance : La méthode idéale d'enseignement, même s'il s'agit des mathématiques, consisterait à mettre le procédé didactique en harmonie constante avec le développement historique de la science. Si nous voulons donc obtenir un développement harmonieux de l'intelligence de l'enfant ou même de l'adulte, faisons évoluer cette intelligence individuelle dans le sens suivi par l'évolution de l'intelligence collective. La méthode historique aurait ainsi le pas sur la méthode déductive, dont le rôle unique consisterait à systématiser les connaissances acquises.

Ces idées sont séduisantes, mais peut-être sont-elles trop exclusives.

La filosofia di Augusto Conti e lo stato presente della scienza. P. Pietro Romano, Crocifero. — Genova, A. Papini 1895.

A côté de ces philosophies toutes imprégnées d'idées évolutionnistes, les œuvres d'Auguste Conti semblent représenter la philosophie à la fois traditionnelle et sagement progressive. Tels sont, en effet, les caractères de la pensée philosophique de ce grand penseur toscan dont l'Italie catholique est justement fière et dont les œuvres sont vraiment trop peu connues en France et en Belgique, si on excepte son *Histoire de la Philosophie*. Son œuvre philosophique est cepen-

dant considérable et mérite le nom d'Encyclopédie que son ami et admirateur M. Pietro Romano lui donne dans sa conférence intitulée: " La Philosophie d'Auguste Conti et l'état présent de la science. „ On y trouve une analyse très complète et bien ordonnée des travaux du professeur de Florence.

La philosophie de Conti, c'est la philosophie de l'ordre. Il la définit: " la science de l'ordre universel ayant pour critère l'évidence de l'ordre lui-même, pour matière la conscience humaine considérée dans ses rapports avec elle-même et dans ses relations universelles, pour forme scientifique et méthode la coordination de la pensée avec l'ordre de la connaissance naturelle et de la conscience. „ L'ontologie a pour objet les rapports de la connaissance avec l'ordre idéal. La cosmologie, l'anthropologie et la théologie naturelle étudient l'ensemble des existences concrètes. Enfin, la logique, l'esthétique et la morale embrassent les trois relations objectives de l'ordre de l'entité, ou la science des actes. Tel est le vaste cadre tracé d'avance que sont venues remplir méthodiquement les œuvres philosophiques de Conti.

Son *Histoire de la philosophie* a eu pour but exclusif de montrer que la loi du développement de la philosophie est le progrès uni au conservatisme de la pensée. Aussi adopte-t-il les grandes lignes de la philosophie scolastique, tout en complétant ce domaine déjà si vaste par des ajoutes empruntées à la philosophie moderne sur les états de conscience. Il est regrettable, et M. Pietro Romano partage cet avis, qu'A. Conti n'ait pas donné une place plus large aux recherches psychologiques contemporaines.

Cette philosophie qui se perpétue à travers les âges, nous pouvons, dit l'auteur, la reconnaître aisément aux trois critères suivants qui sont aussi les conditions de son progrès: l'évidence, l'amour et la foi.

La foi comprend le consentement universel du sens commun, la tradition scientifique et la tradition religieuse.

L'amour est le culte du vrai considéré comme bien de l'intelligence.

L'évidence seule jouit du caractère de critère intrinsèque: les deux autres ne sont, en effet, que des normes négatives ou des appuis, car l'évidence répond à la rationalité, les deux autres se rapportent à la conscience, à la sociabilité et à la religiosité.

La matière première et l'étendue, par M. P. Mielle. — Fribourg 1898.

M. Mielle est un cosmologue déjà bien connu par son ouvrage publié en 1894 et intitulé : *De substantiæ corporalis vi et ratione*. Il a des préférences marquées pour les questions d'ordre métaphy-

sique qu'il traite toujours avec autant de clarté que de pénétration. A preuve l'excellente brochure qu'il vient de publier sur la matière première et l'étendue [1]).

Parmi les diverses philosophies, seule la scolastique regarde l'étendue objective et continue comme une propriété réelle de la substance corporelle, réellement distincte de la matière première et de la forme substantielle qui sont les deux principes constitutifs du corps.

D'après les scolastiques, la matière première est la raison d'être ou la racine principale de l'étendue Quoique tous les docteurs de l'École admettent cette connexion, tous cependant ne l'entendent pas dans le même sens. C'est à l'examen critique de ces diverses opinions que M. Mielle consacre son travail.

Les opinions erronées se partagent en deux catégories : les unes tendent à identifier la matière première avec l'étendue, ou du moins attribuent à l'étendue une influence sur la substance qui en dénature la véritable conception. Telle est l'opinion d'Averroès et de ceux qui admettent dans la substance une composition extensive en raison de la quantité.

D'autres, au contraire, amoindrissent la nécessité de cette connexion, en prétendant que la matiere première n'a point pour rôle exclusif d'expliquer l'étendue ou que l'étendue ne présuppose pas nécessairement la matière première. A cette catégorie appartient spécialement l'opinion scotiste qui admet la matière première dans les substances spirituelles.

La réfutation claire et solide de toutes ces erreurs déblaye graduellement le terrain et fait pénétrer sans efforts l'intelligence au cœur même de l'interprétation thomiste qui tient le juste milieu entre les théories excessives.

La matière première, dit M. Mielle, à la suite de saint Thomas, est le principe d'individuation de la substance corporelle. Or elle ne peut remplir ce rôle qu'en étant principe de l'étendue. Donc la matière première est le principe de l'étendue de la substance corporelle.

Nous félicitons M. Mielle de son beau travail. Sous sa plume, la doctrine thomiste vient jeter une vive lumière sur bien des points encore obscurs de la métaphysique scolastique.

D. Nys.

1) Ce travail a été lu au Congrès scientifique international des catholiques tenu à Fribourg (Suisse), du 16 au 20 août 1897.

Comptes-rendus.

Chollet (A.). *La morale stoïcienne en face de la morale chrétienne.* — Paris, Lethielleux, 1898.

Comme le fait remarquer Mgr. Baunard, dans une préface, cet ouvrage de M. Chollet est tout actuel. De nos jours, en effet, un grand nombre de nos adversaires essaient de mettre en doute l'originalité de la philosophie catholique : c'est ainsi qu'ils font de sa morale un pur décalque de la morale du Portique. Parmi ces adversaires, dit Mgr. Baunard, nous pouvons nommer " MM. Havet, Renan, Deschanel, en remontant jusqu'à MM. Saisset, Proudhon, Miron, Garcin, sans compter les Allemands toujours à l'avant-garde du paradoxe. „

M. Chollet a bien compris que dans une synthèse philosophique toutes les parties sont solidaires l'une de l'autre. Aussi, avant d'aborder le parallèle de la morale stoïcienne et de la morale chrétienne, il donne, en une longue introduction, un exposé net et complet des principes fondamentaux du stoïcisme. L'auteur établit vigoureusement les oppositions générales entre les deux morales, et met en relief ce qui diversifie la personne de leurs *fondateurs*, les *bases* et le *contenu* de leur enseignement. Ce n'est pas à l'école des stoïciens que le Christ et ses apôtres ont puisé les vérités qu'ils ont annoncées au monde. La base de la morale stoïcienne est la raison et la raison seule ; la morale chrétienne au contraire, " sans rejeter la raison „ humaine, ni les autres moyens secondaires de connaissance, annonce „ avant tout la parole de Dieu, et s'appuie directement et immédia- „ tement sur la révélation „ (p. 68). Enfin, les contenus des deux morales s'opposent de la même façon que le naturel s'oppose au surnaturel.

Abordant le cœur même de son sujet, M. Chollet met en lumière trois contrastes fondamentaux qui différencient les deux systèmes : ils se rapportent aux théories sur Dieu, sur la liberté, et sur la fin dernière. La morale chrétienne proclame la distinction essentielle et

absolue du Créateur et de la créature ; elle démontre que l'homme, à l'exclusion de tous les autres êtres de la nature corporelle, est doué de libre arbitre ; elle lui apprend que son bonheur n'est pas réalisé ici-bas, mais dans une vie future et immortelle. Le stoïcisme, au contraire, professe le panthéisme le plus absolu; Dieu est le feu primitif, l'intelligence ignée qui produit fatalement tout l'univers; le stoïcisme n'a pas su s'élever au concept de la Création. Quand il parle de la liberté, il se meut en d'inévitables contradictions ; d'une part il voit sa nécessité pratique, d'autre part il est frappé de son impossibilité dans un monde où tout obéit aux lois irrévocables de la fatalité. Quant à la fin dernière d'un être qui se sent invinciblement attiré vers le bonheur, elle se réalise par son absorption dans l'être divin.

Dans une dernière partie, l'auteur expose avec beaucoup de netteté les différences secondaires qui distinguent les deux morales, et il conclut à la fausseté de leur identification.

Peut-être M. Chollet a-t-il eu tort de se placer trop souvent sur le terrain apologétique. Son livre produira une impression profonde sur tous ceux qui partagent sa foi au caractère surnaturel de la morale chrétienne. Nous regrettons cependant qu'il n'ait pas étudié cette morale au point de vue purement philosophique. J. V. C.

Wissenschaftliche Beilage zum Program des herzogl. Gymnasiums Helmstedt; von Oberlehrer Dr W. Deike. — Ostern, 1897.

Comme toute science, l'esthétique a ses principes et ses règles. Cependant, à l'heure présente, il en est bien peu qui réunissent l'assentiment de tous les esthètes.

D'après l'école nouvelle, la beauté n'est pas une propriété inhérente aux choses de la nature. Elle a son siège et son origine dans l'homme. Elle est le produit du sentiment. La valeur esthétique d'un objet consiste uniquement dans l'impression spéciale qu'il produit en nous. Aussi, la méthode suivie dans cette science nouvelle, revient à une étude empirique du mécanisme psychique qui accompagne la genèse du beau. Les sciences auxiliaires indispensables de l'esthétique moderne sont donc la psychologie et la physiologie.

D'ailleurs, cette conception purement subjective de la beauté n'est elle-même qu'une conséquence logique du phénoménisme philosophique; dans ce système, en effet, le monde externe se confond avec la série de nos représentations internes.

Tout autres étaient les vues de la vieille école. Si l'esthétique

moderne n'a pas de boussole et est nécessairement capricieuse, l'esthétique ancienne, par son union intime avec la métaphysique et sa tendance nettement finaliste, revêt au contraire un caractère objectif qui assure la stabilité de ses règles.

Un des représentants de cette école fut incontestablement Trendelenburg. Malheureusement, ce philosophe de marque ne nous a laissé aucune monographie sur ce sujet. Sa théorie esthétique se trouve éparse dans ses différents ouvrages. Le Dr W. Deike a eu l'excellente inspiration d'en réunir les fragments, de les codifier et d'en faire de la sorte une théorie complète. C'est un réel service qu'il a rendu à la science.

Conformément à ses doctrines philosophiques sur la réalité du monde extérieur et l'objectivité réelle de nos concepts, Trendelenburg reconnaît à la beauté un double aspect, l'un subjectif, l'autre objectif.

Les choses elles-mêmes, dit-il, ont des propriétés qui nous obligent à les dire belles, et le but des recherches esthétiques, c'est de déterminer les conditions objectives qui nécessitent en nous ce jugement. Mais si la beauté appartient à des objets distincts de nous, elle n'a pas son existence complète sans nous. La nature de l'homme comme la nature des choses concourt à sa genèse. Il n'y a pas de beauté sans harmonie, mais cette harmonie même n'est que l'expression de la cause originelle et plus profonde du beau, c'est-à-dire de la finalité qui ramène à l'unité les éléments disparates aussi bien que les activités multiples des êtres.

Or ce but interne ne domine pas seulement la nature, mais les forces de l'esprit humain, ses connaissances et ses œuvres en général.

C'est d'après ces idées fondamentales que Trendelenburg traite successivement de la beauté mathématique, de la beauté organique, de la beauté morale, du beau dans la vie humaine, et enfin du sublime.

Il y a dans ces quelques pages des vues neuves et profondes que tout esthète lira avec le plus vif intérêt. D. N.

Was ist Philosophie? Von PROF. DR. MARTY. — Prag, Jos. Roch, 1897; 35 S.

S'inspirant de cette idée que les différentes branches philosophiques sont en corrélation intime avec la psychologie, l'auteur définit la philosophie : “ le domaine du savoir, qui comprend la psychologie et toutes les branches qui, d'après le principe de la division du travail,

doivent être intimement associées aux recherches psychologiques » (p. 13). Cette définition est trop exclusive.

Les difficultés inhérentes à la philosophie dérivent, d'une part, de la complication de la psychologie, où les phénomènes physiques, chimiques et physiologiques se combinent avec les processus conscients, d'autre part de l'insuffisance du développement de la physiologie cérébrale. A. P.

Malebranche's Ethik in ihrer Abhängigkeit seiner Erkenntnisstheorie u. Metaphysik. Von Dr J. Reiner. — Berlin. Mayer u. Müller. 1896. 48 S. 1,20 M.

Il est intéressant de remarquer que chez Malebranche la morale est en étroite connexion avec la théorie de la connaissance et la métaphysique. Mais son occasionalisme ne supprime-t-il pas la liberté et ne rend-il pas ainsi toute morale impossible ?

M. Reiner le nie et croit que les historiens de la philosophie ne tiennent pas assez compte des passages, dans lesquels Malebranche apporte à l'action unique et universelle de Dieu des restrictions formelles en faveur de la liberté humaine.

Selon l'auteur, il y a deux hommes en Malebranche : l'un, le religieux, insiste sur la toute puissance et l'efficacité exclusive de Dieu pour faire ressortir sa magnificence ; l'autre, le philosophe, admet la spontanéité relative de l'homme. Le sens étant la source de nos erreurs, nous ne pouvons avoir de connaissance certaine que par l'union de notre raison avec Dieu. Si l'on ajoute que l'idée d'ordre est fondamentale dans la morale de Malebranche, on comprendra que la vertu y apparaît tantôt comme l'amour de l'ordre, tantôt comme l'amour de la raison et de ses dictamen, tantôt comme l'union avec Dieu, et qu'elle présuppose comme conditions premières la force et la liberté de l'esprit, une connaissance claire et certaine. Cette dépendance de la morale apparaît également, quoique moins rigoureuse, dans les devoirs que Malebranche nous prescrit envers Dieu et la société. A. P.

Ouvrages reçus à la Rédaction.

Chollet (A.). — La morale stoïcienne en face de la morale chrétienne. (Paris, 1898.)

Léon Hennebicq. — Philosophie du Droit et Droit naturel. (Bruxelles, 1898.)

William P. Coyne, M. A. — The Philosophy of Law: An argument for its recognition by our Universities. (Dublin, 1898.)

Lorenzo Michelangelo Billia. — In Memoria di Agostino Moglia. (Milano, 1899.)

J. Massart et E. Vandervelde. — Parasitisme organique et parasitisme social. (Paris, 1898.)

M. P. Mielle. — La Matière première et l'Étendue. (Fribourg, 1898.)

L. M. Billia. — L'esiglio di S. Agostino. (Torino, 1899.)

L. M. Billia. — Il " Militarismo „ di Guglielmo Ferrero. (Torino, 1899.)

G. Lefèvre. — Travaux et Mémoires de l'Université de Lille. (Lille, 1898.)

R. P. Schwalm. — Le dogmatisme du Cœur et celui de l'Esprit. (Paris, 1899.)

Ch. Egremont. — L'année de l'Église. 1895, 1re année. (Paris, 1898.)

J. Guiraud. — Les " Saints „. S. Dominique. (Paris, 1899.)

H. Lesêtre. — Les " Saints „. S. Henri. (Paris, 1899.)

Valentino Rivalta. — I problemi sociali e la loro formola ideale. (Roma, 1898.)

Dr Surbled. — La Psycho-physiologie, son passé et son présent. (Paris, 1899.)

C. De Kirwan. — La localisation du déluge et les péripéties de la question. (Paris, 1898.)

Alexis Bertrand. — Principes de philosophie scientifique et de philosophie morale. (Paris, sans date.)

Henri Berr. — L'avenir de la Philosophie. Esquisse d'une synthèse des connaissances fondée sur l'Histoire. (Paris, 1898.)

Henri Berr. — An jure inter scepticos Gassendus numeratus fuerit. (Paris, 1898.)

Alexis Bertrand. — Lexique de Philosophie. (Paris, 1892.)

J. Martin. — La démonstration philosophique. (Paris, 1898.)

Dr Surbled. — Le Rêve. (Paris, 1898.)

Cl.-Ch. Charaux. — Notes et réflexions. Pensées et portraits. (Paris, 1898.)

A. Penjon. — Précis de Philosophie. (Paris, sans date.)

O. F. Cambier. — Elementa Philosophiæ scholasticæ. (Tournai, 1898.)

G. Rossignoli. — Principii di Filosofia. (S. Benigno Canavese, 1898.)

H. Dagneaux. — Histoire de la Philosophie. (Paris, 1898.)

G. Sortais. — De la Beauté d'après Platon, Aristote et S. Augustin. (Paris, sans date.)

R. P. Gaudeau. — Le Besoin de croire et le Besoin de savoir. (Paris, 1899.)

Theodor Lipps. — Die ethischen Grundfragen. (Hamburg, 1899.)

V.

Le Problème Philosophique de l'ordre social.

Nous nous proposons d'exposer brièvement les solutions apportées par les écoles de sociologie contemporaines au problème du fondement de l'ordre social.

Mais il importe tout d'abord de préciser l'état de la question.

I

POSITION DU PROBLÈME.

Le problème du fondement de l'ordre social est à la fois historique et philosophique. C'est pour avoir confondu ces deux points de vue que l'on a été amené à une interprétation trop étroite de la théorie chrétienne relative à l'origine divine du pouvoir, et aussi, selon certains auteurs, de la théorie contractuelle.

La répartition du genre humain en divers groupements familiaux et politiques est un fait dont l'histoire atteste la permanence et l'universalité. Quelles circonstances ont donné naissance à ce fait? problème historique. — Quelle en est la raison d'être intime et comment, d'après cette raison, doit-il être jugé? problème philosophique.

Bien que distincts, ces deux problèmes ne sont pas étrangers l'un à l'autre.

Ceux qui ont assigné à la société tel ou tel fondement métaphysique ont naturellement penché vers telle ou telle hypothèse historique correspondante. C'est ainsi qu'en voulant baser l'ordre social sur la liberté humaine, on a été amené à affirmer, comme une thèse historique, un état de nature ou d'individualisme préexistant à l'état social et auquel les hommes renoncèrent librement.

1° *Position du problème historique.* — Dans une récente étude sur la question qui nous occupe, M. Adolphe Posada, membre de l'Institut International de Sociologie, a nettement exposé l'état de la discussion. On sait d'ailleurs l'intérêt qu'elle présente au point de vue religieux.

Deux théories sont en présence : la première, celle du *patriarcat*, place le principe de l'autorité paternelle au point de départ de toute organisation sociale. L'union monogame, antérieure, d'après cette opinion, à la polygamie, aurait, dès l'origine, assuré au plus fort des deux conjoints une autorité souveraine sur l'autre et sur les enfants. Cette opinion n'est pas seulement soutenue par ceux qui s'inspirent du récit biblique et de la tradition, elle s'accorde fort bien avec cette philosophie qui prétend assimiler les lois de la société à celle de la biologie. Indépendamment des raisons d'ordre théologique qui militent en sa faveur, elle peut invoquer une croyance traditionnelle d'une haute antiquité.

La seconde théorie, celle du *matriarcat*, attribue à la famille une origine moins ancienne. Issue de l'animalité, l'humanité ne se serait acheminée que lentement vers l'état familial et politique. L'idée d'assujettir les instincts aux lois supérieures de l'ordre domestique faisait encore défaut aux premiers hommes. Ils vivaient à la manière des animaux ; seul l'instinct de la procréation les rapprochait les uns des autres, établissant entre eux des rapports passagers auxquels ne s'attachait aucun caractère juridique. Un état de promiscuité, état d'anarchie et de désordre, aurait donc été celui de nos premiers ancêtres.

S'inspirant de cette hypothèse, dont les principaux traits se retrouvent déjà dans la conception de l'état de nature, propre aux penseurs du XVIIIe siècle, Bachofen, en 1860, crut pouvoir substituer à la théorie du patriarcat, une théorie nouvelle, d'après laquelle l'autorité de la mère aurait été le premier lien constitutif du groupement familial. Et en effet, la promiscuité des sexes rendant la paternité incertaine, les enfants avaient dû se grouper autour de la mère. L'opinion de Bachofen fut suivie par toute une série de sociologues dont les noms sont assez connus ; tandis que d'autres, non moins autorisés et parmi lesquels Fustel de Coulanges et Henry Summer Maine, demeuraient fidèles à l'opinion traditionnelle.

Voilà pour l'origine de la société domestique.

En ce qui concerne la société politique, les hypothèses les plus diverses se combattent. Les uns ont voulu voir dans la société politique une institution de droit divin positif. De même que la puissance religieuse, la puissance civile aurait été originairement instituée par une intervention expresse de Dieu. Cette doctrine n'est pas sans affinités avec la théorie antique du Dieu-État. Elle favorise singulièrement l'absolutisme du prince qu'elle dégage de toute responsabilité, entraîne la confusion de la puissance civile avec la puissance religieuse, inspire toutes les théocraties d'autrefois. Ressuscitée par la Renaissance, elle est habilement exploitée par les légistes au profit de la monarchie absolue. C'est à tort qu'on l'a confondue avec les principes du droit social chrétien sur l'origine divine du pouvoir. La théorie chrétienne n'est point une thèse historique, elle définit le fondement métaphysique de l'ordre social. Aujourd'hui la théorie du droit divin positif semble définitivement discréditée. Elle est, du reste, peu conforme aux tendances rationalistes et positivistes de notre époque.

Selon d'autres auteurs, l'autorité politique a été à l'origine le fait de la force. Nous verrons tantôt comment les évolutionnistes rattachent cette hypothèse à l'idée fondamentale de leur doctrine.

Une troisième opinion représente l'état politique comme un état artificiel, créé de toutes pièces par la libre volonté de l'homme et substitué à l'état de nature, que nous avons décrit tantôt.

Enfin, il en est pour qui la société politique ne serait qu'une extension naturelle de la société patriarcale.

Telle est, définie succinctement, la position du problème historique. Il n'a sollicité notre attention qu'à raison de sa connexion intime avec le problème philosophique dont il nous faut maintenant esquisser les traits essentiels.

2° *Position du problème philosophique.* — Le problème philosophique consiste dans la recherche du fondement rationnel ou juridique de l'ordre social. Dans les conditions actuelles de l'humanité, la vie sociale constitue évidemment un fait nécessaire. Nous naissons dans une société déjà constituée. Nous lui devons notre conservation et notre développement. Elle façonne nos esprits par l'enseignement, nos mœurs par l'éducation. Nous suivons, comme par une sorte d'instinct, les modes de penser et d'agir qu'elle nous suggère et, si nous essayons de nous passer de sa tutelle, nous n'y parvenons que dans une mesure restreinte et par un effort continu. Sans doute, un individu pourra se retrancher du commerce de ses semblables et vivre en cénobite ; il n'en sera pas moins le produit d'une civilisation et son existence solitaire constituera une dérogation aux conditions habituelles de la vie humaine. Or, d'où procèdent en dernière analyse ces liens qui rattachent l'individu à son milieu social et quelle en est la raison justificative ? Pourquoi la société ? Répond-elle aux exigences mêmes de la nature, ou faut-il la concevoir comme une œuvre artificielle instituée par le libre concours des volontés humaines et sous l'empire de circonstances accidentelles ? L'homme est-il un être social par essence, où l'est-il devenu par le fait de l'éducation, et originairement parce qu'il l'a voulu ? Et en admettant que les lois fondamentales de l'ordre social procèdent de la nature, agissent-elles sur nous à la manière de lois

physiques ou de lois morales ; font-elles de l'homme un être irresponsable entraîné par le cours d'une évolution irrésistible ou le laissent-elles dans une certaine mesure maître de ses actes et de ses destinées ?

Tel est le problème philosophique de l'ordre social.

Toutefois ce problème ne fut pas dès l'abord envisagé sous tous ses aspects. Au XVIII[e] siècle, on ne se préoccupait guère de définir la nature intime de toute vie sociale ; seule, la question des origines de l'organisation politique provoquait les controverses des sociologues. Le caractère juridique des rapports sociaux n'était pas contesté davantage. On était unanime à reconnaître le principe de la personnalité humaine et de la liberté.

La discussion portait sur le point de savoir si l'état social est une création artificielle de l'homme, ou bien s'il dérive de la nature elle-même et, en dernière analyse, de la volonté divine, principe des lois naturelles. Les uns soutenaient la thèse traditionnelle de l'origine divine du pouvoir, mais certains d'entre eux l'interprétaient dans un sens trop littéral, confondant le point de vue historique avec le point de vue philosophique. Les autres s'attachaient à élaborer un droit nouveau plus conforme à l'esprit d'indépendance et d'individualisme dont s'inspirait leur philosophie. L'idée religieuse dominait le droit social chrétien ; l'idée de la liberté humaine, entendue dans un sens absolu, était au fond du droit social rationaliste.

Avec l'école naturaliste le débat s'élargit. Il n'est plus seulement question de l'origine des sociétés politiques, ni même des sociétés humaines ; on recherche les lois de la vie sociale, aussi bien chez les animaux que chez l'homme. Bien plus, on se demande quelles sont les affinités de ces lois avec les autres lois de l'univers. Nous venons de le dire, on était d'accord autrefois pour reconnaître la personnalité humaine. Le rationalisme, loin de la nier, en exagérait plutôt les privilèges. Aujourd'hui le débat prend naissance sur le terrain de la

psychologie. Les solutions qui se combattent s'inspirent de deux conceptions psychologiques opposées. La discussion se poursuit exclusivement entre ceux qui affirment le principe de l'individualité et de la personnalité humaine et ceux qui le nient ; entre l'école du libre arbitre et celle de l'évolution fatale. L'homme, avec ses fonctions physiologiques, ses facultés mentales et ses tendances morales, n'est-il qu'un produit nécessaire des influences multiples qui composent son milieu ? Résulte-t-il des facteurs ambiants par une loi tout aussi invariable que le fruit procède de la plante ou les propriétés d'un corps de sa constitution intime ? Ou bien faut-il lui reconnaître une action personnelle, le pouvoir de se diriger lui-même et, en conséquence, de se soustraire jusqu'à un certain point aux influences du dehors ?

Dans le premier cas, les forces sociales pourront se confondre avec celles du monde physique ; dans le second, elles emprunteront à la personnalité humaine un caractère de moralité qui en fera des forces d'un ordre supérieur.

On comprend aussitôt les affinités du problème social, tel qu'il se pose actuellement, avec le problème psychologique. Autre sera la conception de la société pour celui qui ne veut voir dans son évolution que l'action de causes aveugles et fatales ; autre, pour celui qui sait y reconnaître l'influence prépondérante d'agents doués de conscience et de liberté.

Trois conceptions de l'ordre social et de son fondement métaphysique sont donc en présence : *la conception chrétienne*, d'après laquelle l'ordre social repose sur une nécessité naturelle, d'ordre moral, et qui, en dernière analyse, dérive de la volonté divine ; *la conception contractuelle* basant l'ordre social sur le libre concours des volontés humaines, capables de défaire et de modifier à leur gré ce qu'elles ont créé ; enfin *la conception naturaliste ou évolutionniste*, qui représente l'ordre social, comme l'expression de la nécessité aveugle des choses. Exposons brièvement ces diverses doctrines.

II.

DROIT SOCIAL CHRÉTIEN.

L'idée religieuse domine le droit social chrétien : « tout pouvoir moral vient de Dieu ». Quel est le véritable sens de cette formule ? Elle ne signifie pas que l'autorité politique soit d'institution divine positive. C'est là, disions-nous tantôt, une idée ressuscitée par la Renaissance et dont se sont emparés les légistes du XVIIIe siècle. Les enseignements du christianisme ne mentionnent qu'un seul gouvernement vraiment théocratique, celui du peuple juif. Ailleurs la théocratie apparait trop souvent comme une exploitation habile des superstitions populaires au profit des prêtres ou du prince. La formule du droit social chrétien ne peut donc être invoquée en sa faveur. La théocratie confond la puissance religieuse avec la puissance civile, le christianisme au contraire assigne à chacune d'elles un domaine distinct. Le principe de l'origine divine du pouvoir, tel que l'ont compris les plus illustres docteurs du moyen âge, signifie que, l'homme ayant reçu de Dieu des instincts et des besoins sociaux, l'auteur de la nature a dû vouloir la vie en société et, par conséquent, le respect des conditions de l'ordre social, notamment celui d'une autorité publique. Quant au mode de délégation de cette autorité et à son fonctionnement, il a laissé aux hommes le soin de les régler d'après les circonstances. Appelés à vivre en société, les hommes doivent constituer une autorité et s'y soumettre. Ils le doivent d'abord parce que telle est la condition de leur état naturel, ensuite parce que telle est la volonté de Dieu, auteur de cet état. L'ordre social repose donc sur un double fondement, la nature en premier lieu, la volonté du Créateur en dernière analyse. Mais aucun de ces facteurs ne détruit la volonté libre de l'homme. Celui-ci a le pouvoir physique de s'insurger contre l'ordre social. Toutefois, en méconnaissant

les conditions de cet ordre, il transgresse la loi de sa nature tandis qu'il lui demeure fidèle en les respectant.

D'après ces principes, comment résoudre la question que se posaient les penseurs du XVIIIe siècle : la société est-elle une œuvre divine ou humaine, naturelle ou artificielle ?

Elle est divine parce qu'elle est voulue par Dieu, humaine parce que Dieu a laissé aux hommes le soin de l'organiser. De même, elle est naturelle parce que, en l'organisant, les hommes ont obéi, bien que librement, à une loi de leur nature et à un ensemble de circonstances qu'ils n'avaient point créées. Elle apparaît donc comme le produit complexe de la nature, des circonstances, et de la liberté de l'homme, et aussi, en dernière analyse, comme l'expression d'une volonté supérieure et providentielle.

Observons en passant comment cette théorie du pouvoir sauvegarde la dignité de l'homme, tout en le soumettant au joug d'une autorité humaine. L'homme n'obéit à l'homme que parce que Dieu le veut ; c'est Dieu qui communique à l'autorité sa force obligatoire, c'est à Lui et à Lui seul que l'homme se soumet. Rousseau voulut aussi concilier les privilèges de la personne humaine avec les exigences de l'ordre social et du pouvoir politique. Il chercha une solution en dehors de l'idée religieuse et n'aboutit, nous le verrons tantôt, qu'à sacrifier l'individu à la volonté omnipotente du grand nombre.

III.

CONCEPTION CONTRACTUELLE.

La conception contractuelle représente l'ordre social comme une manifestation du libre concours des volontés humaines. Opposant les œuvres de la nature à celles des hommes, on crut voir dans la société politique un fait volontaire et non naturel.

L'idée contractuelle n'a point vu le jour à notre époque. Son origine remonte très haut dans l'histoire. Épicure en fait déjà le point de départ de son système social. On sait que Hobbes et Locke soutinrent également la thèse contractuelle. Cette thèse est au fond de toutes les théories politiques élaborées par les penseurs du XVIIIe siècle. Elle trouva dans Rousseau son principal promoteur.

La thèse contractuelle reçut des interprétations différentes : l'une dans le sens de l'absolutisme monarchique, l'autre dans le sens de l'individualisme, une troisième dans le sens de l'absolutisme de l'état démocratique ou, si l'on veut, du principe de la souveraineté populaire. Hobbes s'attacha à développer la première de ces interprétations, les deux autres se dégagent des écrits de Rousseau. Grâce aux contradictions qui se multiplient sous sa plume, l'auteur du « Contrat social » apparaît tout à la fois comme le promoteur des idées individualistes de l'école libérale aussi bien que des tendances absolutistes de certaine démocratie contemporaine.

Première interprétation de la théorie contractuelle. Hobbes distingue d'abord l'état de nature de l'état social. Le premier lui apparait comme un état funeste dont l'humanité est sortie pour son plus grand bien. Il fut amené ainsi à des conclusions favorables à l'absolutisme monarchique. Voici la substance de son argumentation : Les hommes, avant d'être organisés en société, vivaient isolément, n'ayant entre eux que des rapports accidentels et passagers à la manière des animaux. Dans cet état primitif, ils étaient tous parfaitement égaux, ignorant les distinctions créées par la fortune. Les biens de la terre n'appartenaient pas moins aux uns qu'aux autres, chacun avait sur eux un droit absolu et illimité. Mais, par le fait même, nul ne pouvait en disposer sans se heurter au droit d'autrui. De là, des conflits perpétuels, une situation profondément troublée, basée sur le règne de la force brutale. Les hommes comprirent enfin la nécessité de se faire des concessions réciproques. Ils se rapprochèrent les uns des autres, contractèrent

des obligations et se reconnurent des droits, choisirent certains d'entre eux pour veiller au respect du pacte qu'ils venaient de conclure et l'état politique, avec les multiples relations juridiques qu'il comporte, naquit d'un acte libre de la volonté humaine.

Il ne faut pas chercher d'autre fondement à nos droits et à nos devoirs, pas plus qu'à l'autorité de ceux qui nous commandent. La société est donc un bien, puisqu'elle a mis fin à un état de guerre et de conflits perpétuels. Mais l'homme, au fond, n'en reste pas moins un être antisocial. Il ne recherche en tout que son bien-être à lui et ses tendances égoïstes constituent un danger permanent pour l'ordre social. Afin d'assurer la répression de ces tendances, les pouvoirs publics ne sauraient être assez forts. Le meilleur moyen d'assurer l'efficacité de leur action est de les concentrer entre les mains d'un seul qui ne les tienne que de lui-même.

Cette thèse de la monarchie absolue, déduite par Hobbes de l'idée contractuelle, assura la prédominance de la « raison d'État », c'est-à-dire des ambitions personnelles du prince sur tout autre intérêt. Bien que combattant la « raison d'État », les représentants de l'école du despotisme éclairé continueront au XVIIIe siècle à appuyer les conclusions de Hobbes. Voltaire, Holbach et les physiocrates, malgré leurs tendances libérales, demeurent partisans d'un pouvoir fort, concentré entre les mains d'un seul.

Deuxième interprétation. Sous l'influence de la philosophie rationaliste, l'idée contractuelle se prête à une interprétation nouvelle, cette fois dans le sens de la liberté et de l'individualisme. Le rationalisme avait posé le principe de l'autonomie individuelle en philosophie. Il apparaît comme une tentative d'affranchissement de l'esprit humain vis-à-vis de toute autorité dogmatique et morale. « L'homme, enseigne-t-il, est son maître à lui. Doué d'intelligence et de liberté, il doit pouvoir se gouverner lui-même dans la complète indépendance de son jugement. Celui-ci est souverain par essence. Formulé dans le

for intérieur de la conscience privée, il échappe à toute contrainte du dehors. Quiconque veut imposer une règle aux consciences individuelles méconnaît les droits de l'homme. Le gouvernement de chacun appartient à sa raison, nulle puissance étrangère ne peut s'y ingérer. » Proscrivant toute direction intellectuelle et morale émanée d'une autorité constituée, laissant à l'individu l'appréciation souveraine de ses opinions et de ses actes, le rationalisme apparaît en philosophie comme une forme de l'individualisme. Il n'est, à ce point de vue, qu'une extension des principes protestants. L'idée individualiste passe du domaine religieux et philosophique dans le domaine politique. Elle y engendre le libéralisme et tire de la thèse contractuelle des conclusions opposées à celles de Hobbes.

L'homme, selon les penseurs rationalistes, étant naturellement fait pour une liberté sans limites, l'état social, avec les obligations multiples qu'il comporte, ne peut être considéré comme un état de nature. On représente cette fois l'état de nature comme un état idéal, et d'entière félicité, dont les hommes furent contraints de sortir pour pouvoir résister par une action commune aux agents nuisibles du dehors.

Dans son état primitif, l'homme, libre de s'abandonner sans mesure à tous ses penchants, n'était pas méchant, mais essentiellement bon. Avec la vie en société sont nés les jalousies, les conflits d'intérêts et tous les vices de l'humanité. Celle-ci n'est donc corrompue que par le fait de l'éducation sociale. En contrariant de mille manières nos instincts, le législateur a vicié notre être.

Cependant l'état social est nécessaire. Abandonné à lui-même, l'individu ne pourrait lutter contre les principes de destruction qui le menacent sans cesse. Il s'ensuit que l'état social est un mal, mais un mal que l'humanité doit subir pour se conserver. Il y a là une nécessité, fâcheuse sans doute, mais inévitable. Toutefois, si les conditions primitives de notre espèce ne peuvent plus être réalisées, elles constituent un idéal auquel doit se conformer le plus possible l'état politique.

C'est pourquoi il faut qu'il s'appuie sur la liberté et en assure l'exercice.

De là les politiciens libéraux ont déduit deux principes : l'un relatif au fondement juridique de la puissance politique, l'autre à son but.

Le premier nous conduit directement à la théorie contractuelle envisagée comme thèse philosophique. On peut le formuler comme suit : « Le libre consentement des individus est l'unique source de toute autorité légitime ». Si l'homme est indépendant par essence, s'il répugne à sa nature de subir l'autorité d'autrui, les lois ne pourront l'obliger que de son consentement. Tel sera le seul moyen de concilier les droits du pouvoir avec ceux de la liberté. L'ordre politique devenant l'expression d'un contrat librement consenti par tous les citoyens, ceux-ci, en respectant cet ordre, n'obéiront en dernière analyse qu'à eux-mêmes. Or c'est là, selon Rousseau, la condition essentielle de toute liberté.

Le second principe, que les politiciens libéraux déduisent de la théorie du contrat, concerne la mission des pouvoirs publics. La nature ayant fait l'homme indépendant, maître absolu de ses pensées et de ses actes, les pouvoirs publics doivent garantir à chacun la plus grande part possible de liberté. La philosophie repoussait toute direction morale et intellectuelle émanée d'une autorité constituée ; les politiciens en conclurent que l'État n'a point pour mission de diriger les activités individuelles dans le sens d'un idéal quelconque, mais seulement d'écarter les obstacles qui pourraient entraver leur complète expansion. La mission de l'État ne sera donc pas civilisatrice, mais seulement protectrice des droits ou de la liberté. Mais on comprend aussitôt que cette formule est susceptible d'un sens plus ou moins large. Montesquieu, Rousseau, Condorcet, Kant, et les autres représentants de l'idée individualiste au XVIIIe siècle n'auront point la même conception de la liberté civile. De même, l'individualisme à cette époque, tout en se présentant comme un mouvement émancipateur et une

réaction contre les exigences de la « raison d'État », ne possédera point les caractères qu'il a revêtus plus tard [1]). L'État ne lui apparaîtra pas encore comme l'ennemi de la liberté, mais au contraire comme son gardien naturel. Les sentiments de défiance vis-à-vis du pouvoir, l'idée d'opposer l'individu à l'État comme deux forces nécessairement en conflit, ne dominent pas encore l'école révolutionnaire du siècle passé. C'est ainsi que l'interventionnisme à outrance, qui caractérise la démocratie contemporaine, retrouverait chez Montesquieu, Rousseau ou Kant plus d'une formule qu'il s'attribue en propre. Mais nous touchons ici à la troisième interprétation de l'idée du contrat.

Troisième interprétation. Nous l'avons dit plus haut, les contradictions qui se multiplient sous la plume du philosophe genevois permettent de le considérer comme le promoteur de deux courants d'opinions opposés, l'un dans le sens de la liberté, l'autre favorable à l'absolutisme de l'État démocratique. Rousseau nous apprend, il est vrai, que l'état politique le plus parfait, ou, mieux encore, le seul juste, repose sur la liberté individuelle. Mais, selon lui, les conditions de cette liberté sont réalisées du moment que la loi exprime la volonté générale, car alors chaque citoyen est censé n'obéir qu'à lui-même. Or, à cette volonté générale, qui, en fait, est celle de la majorité, Rousseau attribue une souveraineté absolue. Non seulement, nous dit-il, la souveraineté du peuple est inaliénable et, en conséquence, incompatible avec un régime représentatif ; elle est encore incorruptible, c'est-à-dire que son action tend, par essence, vers le bien commun qui est sa fin propre. De même que l'individu doit de toute nécessité vouloir son bien, ainsi la volonté générale ou populaire ne peut s'écarter de son objet qui est le bien de la collectivité. Dès lors, cette volonté est inévitablement droite

[1]) Voir sur les caractères de l'individualisme au XVIIIe siècle, HENRY MICHEL. *L'Idée de l'État.*

ou juste. Comment, d'ailleurs, irait-elle à l'encontre du droit, puisqu'elle est la source de tout droit? Rousseau nous montre en effet, dans l'ordre politique, le fondement de l'ordre juridique. L'individu n'est devenu un être juridique qu'en entrant dans la société. Dès ce moment il a renoncé à la plénitude des pouvoirs que la nature lui avait conférés, abandonnant à la loi le soin de les définir. Or, en les définissant la loi leur a communiqué un caractère juridique. La liberté, s'exerçant dans les limites que la loi civile lui assigne, constitue le droit.

En conséquence la loi ou, ce qui est la même chose, la volonté du grand nombre crée les droits. Et il n'en est pas autrement de la propriété. Le citoyen n'a pas seulement renoncé à sa liberté naturelle, mais encore à ses biens. Dans l'état de nature, il avait la faculté de disposer des richesses sans se soumettre à aucune règle. Le pacte social implique la renonciation à cette faculté. « Les clauses de ce pacte, écrit Rousseau, se réduisent toutes à une seule, savoir l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté ». Dès lors la collectivité acquiert le domaine éminent de tous les biens, elle en devient la dispensatrice, les citoyens n'en sont plus que les dépositaires. Bien plus, l'individu a même perdu toute existence propre. Rousseau nous apprend en effet que « la mission du législateur est de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un tout plus grand dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être ». Il faut donc que chacun soit mis dans l'impossibilité d'agir et de vivre sans le concours des autres, et perde ainsi jusqu'à l'ombre de son autonomie primitive. Certes il est difficile d'entendre les attributions du souverain dans un sens plus absolu, et l'on voit aussi comment le collectivisme d'aujourd'hui pourrait se prévaloir des écrits d'un des représentants les plus célèbres de l'individualisme.

Est-il nécessaire de démontrer ici l'erreur d'une doctrine déjà si souvent réfutée? Rousseau a voulu concilier les

devoirs sociaux avec la liberté humaine ; or, il n'a point résolu le problème, sacrifiant tantôt les individus à la collectivité, tantôt leur concédant une indépendance incompatible avec les exigences de l'ordre social. Il a voulu placer dans la volonté souveraine de chacun le principe de ses obligations à l'égard du corps politique et ne s'est point aperçu que l'obligé ne peut être à la fois celui qui oblige. Et en effet, si je ne suis tenu au respect de l'ordre social que parce que je l'ai voulu, pourquoi ne puis-je cesser de le vouloir, tout au moins dans tel cas particulier ? Pourquoi ma décision actuelle ne peut-elle revenir sur celle d'hier ? Et si vous dites que je dois remplir les engagements contractés, vous invoquez déjà un autre motif que celui de mon bon vouloir. Mais laissons là une discussion dont tous les arguments sont suffisamment connus. Il nous reste à examiner une troisième conception de l'ordre social, la conception naturaliste.

IV.

CONCEPTION NATURALISTE.

On avait toujours cru jusqu'à nos jours que, entre une société humaine ou animale et les êtres qui la composent, il existe cette différence essentielle que la société implique pluralité d'existences, tandis que les individus qui la composent ont chacun une réalité unique et foncièrement une. La société, enseignaient les philosophes, n'est pas un tout physique ou concret, mais moral ou abstrait ; elle est faite d'un ensemble de rapports entre divers agents poursuivant une fin commune, se prêtant le concours mutuel de leurs forces respectives. Ces rapports se traduisent en faits dont la raison dégage l'idée générale de société. Mais cette idée répond à une abstraction de l'esprit et non à une entité proprement dite. Sans doute, d'ingénieuses comparaisons empruntées à l'histoire

naturelle servirent de tout temps à mettre en évidence les analogies de la vie sociale avec la vie organique, mais ce n'étaient là dans l'esprit des philosophes que des comparaisons. Nul n'avait jamais prétendu qu'une société fut de la même essence qu'un organisme individuel.

Une école de sociologie contemporaine, conséquente du reste avec la conception matérialiste et évolutionniste de l'Univers, posa cette étrange question : L'existence sociale n'est-elle pas identique au fond à l'existence individuelle, ou, mieux encore, un organisme est-il autre chose qu'une société et vice versa ? Les lois sociales ne sont-elles pas réductibles à celles de la biologie et finalement aux lois de la chimie et de la physique ?

A. Comte souleva le problème. Cherchant à faire de la sociologie une science positive, il enseigna que les phénomènes sociaux sont soumis à la loi d'une évolution tout aussi nécessaire et fatale que les lois qui déterminent le cours des phénomènes physiques [1]). Il affirma même que toutes les lois de la nature, aussi bien les lois sociales que les autres, doivent être réductibles entre elles. Mais il jugea l'esprit humain trop faible pour s'élever à une conception synthétique de tous les phénomènes de l'Univers. Tel ne fut pas l'avis de ses successeurs. Spencer, dans ses *Premiers principes*, de Lilienfeld dans sa *Science sociale de l'avenir*, Schœffle dans son grand ouvrage sur la *Structure et la vie du corps social*, et bien d'autres à leur suite s'essayèrent à découvrir les affinités de la biologie avec la sociologie pour conclure à l'identité de la vie organique avec la vie sociale. Spencer crut avoir réduit toutes les lois de l'univers à une formule unique. Il est impossible de bien comprendre la conception sociale que nous étudions, sans envisager un moment le système général de l'évolution qui en est le point de départ.

1) Voir l'étude de la doctrine de Comte dans notre étude sur : *les Principes du Positivisme.*

Tout ce qui arrive dans le monde, enseigne le positivisme, arrive nécessairement, comme l'inévitable conséquent d'un antécédent. L'univers est ainsi une trame de faits dont chacun suit fatalement le précédent, et constitue l'antécédent non moins fatal du suivant. Dans cette évolution nécessaire des choses, Spencer remarque deux mouvements en sens contraire : un mouvement d'agrégation, un mouvement de désagrégation ; le premier, principe de la formation et du développement des êtres, le second, de leur décadence ; l'un, constituant un passage du simple au complexe, ou s'opérant dans le sens d'une complexité plus grande ; l'autre, tendant vers une réduction du composé en ses éléments primordiaux. Tous les phénomènes, quelle que soit leur diversité apparente de nature, ne seraient en réalité que des phénomènes d'agrégation ou de désagrégation. Dans le monde organique comme dans le monde inorganique, tout ce qui se forme et se perfectionne naît d'une combinaison d'éléments relativement simple et qui va se compliquant davantage; tout ce qui finit se désagrège [1]).

Voilà donc réduites à une formule unique toutes les lois de l'Univers.

Nul doute que dans la marche générale du monde, le principe de progrès ne soit prédominant. Par ce principe, que Spencer appelle la loi de l'évolution, on voulut expliquer la hiérarchie des êtres de l'univers et les faire dériver les uns des autres, les plus complexes des plus simples. Comme on observait que la matière vivante se réduit en certains éléments primordiaux empruntés au monde inorganique, on crut pouvoir en conclure que les principes du corps brut et du corps vivant sont au fond les mêmes et que des combinaisons plus complexes, seules, ont engendré la vie et l'organisation. Cette hypothèse admise, on expliqua de la même manière les diverses manifestations de la vie, depuis les plus humbles

1) Voir les *Premiers principes* de Spencer.

jusqu'aux plus élevées. Certains organismes, aux caractères indéterminés, parurent indiquer le passage de la plante à l'animalité, ou du moins constituer la souche commune des deux règnes. Enfin, comme toutes les espèces animales pouvaient être classées d'après un ordre de perfection qui fixait en même temps leur degré de complexité, on prétendit les rattacher à une souche commune et dresser leur arbre généalogique conformément à la loi générale de l'évolution. L'homme ne pouvait faire exception à cette loi ; lui non plus n'était qu'un agrégat d'éléments originairement empruntés au monde inorganique et qui, par le fait de combinaisons excessivement complexes, devenaient le principe de tous les phénomènes du *moi*, depuis les fonctions inférieures de la nutrition jusqu'aux plus sublimes conceptions de l'esprit. [1])

L'hypothèse, séduisante d'ailleurs pour les esprits à tendances synthétiques et spéculatives, manquait malheureusement de base scientifique. On s'étonne de la voir érigée en dogme par ceux qui font profession de positivisme. Aucun fait ne permet d'affirmer que la vie, même dans ses manifestations les plus humbles, soit issue de la matière brute par les seules forces de celle-ci. C'est une loi établie que la vie n'est engendrée que par la vie. De même la présence de certains organismes inférieurs dont les caractères n'ont pu encore être pleinement précisés par l'observation, ne suffit pas à démontrer l'origine commune des plantes et des animaux. On sait que la théorie de l'évolution, même restreinte au règne animal, n'a pas cessé d'être discutée. Et que dire de cette opinion qui fait de l'homme un simple agrégat d'atomes et voudrait attribuer aux phénomènes les plus délicats de la pensée et de la volonté des causes purement chimiques et mécaniques ? Mais revenons à notre sujet.

Quelles furent les applications de l'idée évolutionniste au

[1]) Il est clair que la doctrine évolutionniste est susceptible d'atténuations. On peut, sans partager les vues de Spencer, adopter la théorie du transformisme animal. Nous n'entendons point discuter ici cette théorie d'un ordre plutôt scientifique.

problème de l'origine, du développement et de la nature de la vie sociale ?

En ce qui concerne l'origine et le développement de la vie sociale, c'est la force, enseignent les évolutionnistes, qui en est le principe et la règle.

Cette même force d'agrégation que Spencer nous a montrée produisant tour à tour toutes les combinaisons de la nature, depuis les plus simples jusqu'aux plus complexes, depuis celles du règne inorganique jusqu'à celles qui constituent les organismes supérieurs, cette même force aurait opéré le rapprochement des individus pour engendrer la vie sociale [1]. Spencer en arrive ainsi à distinguer trois phases dans le travail d'agrégation qui se poursuit dans la nature : la phase inorganique, organique, superorganique ou sociale. Chacune de ces phases a son origine dans celle qui la précède et engendre la suivante. L'ordre social est donc le produit de la force universelle qui préside au cours des phénomènes.

A l'origine, la force se serait trouvée concentrée entre les mains d'un seul. La crainte et aussi le besoin de protection soumettent le faible à l'autorité du fort. Peu à peu, la conscience sociale naît de la vie en commun. Le bien de chacun lui apparaît dans ses rapports nécessaires avec le bien des autres.

Cette conception plus large du bien individuel prépare la transformation des sentiments égoïstes en sentiments altruistes. Le groupement social n'a plus seulement pour base la crainte ou l'intérêt privé, mais la recherche du bien général en tant qu'il implique le bien individuel. La conscience du bien commun va faire naître la sympathie réciproque et la société, arrivée à ce point de son developpement, deviendra capable de se gouverner elle-même.

Dès ce moment la force de cohésion du corps social, au lieu d'être concentrée dans un organe unique, se trouve répandue dans l'organisme tout entier et la volonté générale se substitue

[1] Voir SPENCER, *Principes de sociologie.*

à celle d'un chef unique, c'est-à-dire que la démocratie succède à la monarchie.

L'idée évolutionniste, appliquée à la nature des sociétés, engendre la conception de l'organisme social. Les individus qui composent une société étant représentés comme des agrégats d'unités élémentaires, ne sont en définitive, chacun, que de petites sociétés. Un organisme individuel n'est autre chose, d'après cette opinion, qu'une société de cellules, et, de même, chaque cellule devient une société d'unités plus intimes encore. Dès lors, on peut voir dans une société proprement dite, un agrégat, plus complexe sans doute, mais au fond de même nature que les parties agrégées.

L'existence individuelle et l'existence sociale ne diffèrent ainsi que par leur degré de complexité, non par leur essence. Ce que la cellule est à l'organisme individuel, l'individu l'est à la société. Pour donner à cette conception, assurément originale, une apparence scientifique, l'école naturaliste s'est efforcée de mettre en évidence toutes les analogies possibles entre la vie organique et la vie sociale. On peut voir dans un livre de M. Fouillée sur la *Science sociale contemporaine*, un exposé synthétique des prétendues preuves invoquées par l'école naturaliste à l'appui de sa thèse.

Il faut entendre, nous dit M. Fouillée, par organisme, un tout dont les parties, différemment constituées, concourent chacune par une opération qui lui est propre à la conservation et au développement de l'ensemble. La spécialisation des organes et des fonctions, leur subordination à une fin commune, tels sont les deux traits distinctifs de la vie organique. La spécialisation des fonctions est appelée en économie sociale: la division du travail. On la voit s'accentuer à mesure que l'on s'élève dans la hiérarchie des organismes. C'est ainsi que chez les animaux supérieurs le travail de conservation se résout en trois fonctions nettement séparées. Certains organes commandent et dirigent, d'autres reçoivent les aliments et les rendent assimilables, d'autres enfin transportent jusqu'aux

extrémités de l'organisme, ces aliments qui ont été soumis à une transformation préparatoire. Il est vrai, observe M. Fouillée, ces caractères n'appartiennent pas en propre aux êtres animés. Une machine, dont chaque rouage a sa fonction spéciale et concourt avec les autres à produire un effet déterminé, est en quelque façon un tout organisé. Mais ce qui distingue l'organisme vivant de la machine, c'est d'abord l'organisation de chacune des parties et ensuite la spontanéité de leur action. Les rouages de la machine ne peuvent se résoudre qu'en éléments informes ; au contraire, chacun des organes de l'être vivant se divise et se subdivise en un nombre indéfini d'autres organismes. De plus, tandis que les parties de la machine tendent naturellement à se soustraire au rôle qui leur est assigné pour retourner à leur état d'inertie primitive, la conservation de l'organisme vivant résulte du concours spontané des différents organes.

Or, s'il faut en croire les assertions de l'école naturaliste, des caractères identiques à ceux de l'organisme vivant appartiendraient aux sociétés humaines. Et en effet, on y voit la division du travail s'accentuant à mesure que progresse la civilisation, et que la vie sociale se complique de rapports et de besoins nouveaux ; le concours des activités individuelles ; le Gouvernement, organe de direction ; l'industrie, transformant les richesses naturelles pour les approprier aux multiples exigences de la vie ; le commerce, déterminant la circulation des choses transformées et les mettant à la portée des consommateurs ; puis, l'organisation à l'infini des parties, une société n'étant qu'une réunion d'individus organisés et qui forment chacun des associations de petits organismes ; enfin, l'action spontanée des membres du corps social.

Nous l'avons déjà dit, c'est en se basant sur ces analogies que l'école naturaliste conclut à l'identité d'essence entre la vie individuelle et la vie sociale.

Cette conclusion est-elle légitime ? On pourra bien discuter avec les évolutionnistes le plus ou moins d'exactitude de

leurs comparaisons ; mais pour épuiser le débat, il faudra le porter sur le terrain de la psychologie. L'homme, avec sa sensibilité, sa faculté d'abstraire et de raisonner, sa liberté, la conscience de son unité foncière et de ses actes, n'est-il autre chose qu'un agrégat de cellules et finalement d'atomes ? L'existence individuelle ne se distingue-t-elle pas essentiellement de l'existence collective ou sociale en ce qu'elle implique un principe psychique, simple, communiquant à tous les éléments de l'organisme une seule et même vie ? D'autre part, les relations juridiques qui s'établissent entre des êtres personnels seraient-elles au fond de même nature que les rapports physiques ou physiologiques unissant les parties d'un même tout matériel ? Tel est le point précis du débat. L'école spiritualiste a depuis longtemps résolu la question, en s'appuyant sur les données indiscutables de la conscience. Reprendre les arguments de cette école serait sortir du cadre d'une étude dont le but a été seulement de définir les termes du problème philosophique de la vie sociale, tel qu'il se pose devant les écoles de sociologie contemporaines.

JEAN HALLEUX.

VI.

La valeur morale de la science d'après Socrate.

Convertir à la vertu par le savoir, telle fut certainement la tâche de Socrate. Mais en quoi consistait ce savoir ? C'est là une question qui ne laisse pas de souffrir quelques difficultés. Tantôt Socrate semble n'être qu'un pur moraliste, « un simple réformateur de la vie pratique » [1] ; tantôt il apparait comme un spéculatif, dont le but unique est de connaitre pour connaitre ; de telle sorte que son idée fondamentale ne se révèle avec netteté qu'au bout d'un certain nombre de comparaisons et d'inductions patiemment conduites.

I.

Un fait incontestable, c'est que, arrivé à l'âge mùr, Socrate abandonna l'étude de la physique pour ne plus s'occuper que de questions morales [2].

Il en vint à se persuader que ni l'eau, ni l'air, ni le feu, ni le choc des atomes ne pouvaient contenir la véritable raison des choses. Ce n'étaient là que des causes efficientes ; or il crut découvrir, à la lumière de la philosophie d'Anaxagore, que les causes efficientes ne se suffisent pas à elles-mêmes ; qu'il leur faut un principe supérieur qui les mette en branle et

[1] Marbach (*Geschichte der Philosophie*, I, 174. 178, 181), Krohn (*Sokrat und Xenophon*, 33, ff.) ont vu dans Socrate un adversaire de la science spéculative, " un simple réformateur de la vie pratique ".

[2] Plat., *Phœdo*, I, XLV, 134 ; *Apol.*, I, II, 24-25 ; *Ibid.*, I, III, 26 ; *Ibid.*, I, XIV, 36 ; — Xenoph., *Mem.*, I, 1, 12.

les coordonne, qu'elles n'ont de sens que si elles sont aux ordres d'une intelligence souveraine, d'une cause finale [1]). « Que penseriez-vous, disait-il dans sa prison, d'un homme qui chercherait à expliquer notre entretien par le son de la voix, par l'air, par l'ouïe et mille autres choses semblables, sans songer à parler de sa vraie cause : savoir que, les Athéniens ayant trouvé qu'il était mieux de me condamner, j'ai jugé de mon côté qu'il était mieux de m'asseoir sur ce lit et d'y attendre tranquillement la peine dont ils m'ont frappé ? Car, par le chien, il y a déjà longtemps que ces nerfs et ces os seraient à Mégare ou en Béotie, transportés là-bas par l'idée du meilleur, s'il ne m'avait paru plus juste et plus beau de subir la peine à laquelle l'État m'a condamné, que de m'enfuir à toutes jambes comme un esclave. — Manifestement, une telle explication serait le comble du ridicule. » Or, aux yeux de Socrate, c'était précisément une explication analogue que les physiciens donnaient des phénomènes de la nature : ils prenaient pour la cause véritable ce qui n'en est que la condition et la matière [2]).

Non seulement Socrate déclarait la physique insuffisante, mais encore il lui parut qu'elle était impossible. C'était de la démence, d'après lui, que de disserter à l'infini « sur l'universalité des choses, sur l'origine de ce que les sophistes appelaient le monde, sur les lois des phénomènes célestes » [3]). Car des questions de cette nature sont autant d'énigmes dont la divinité s'est réservé le secret et qui resteront toujours impénétrables à l'esprit de l'homme [4]). Il avouait malignement que, pour son propre compte, il était devenu on ne peut plus malhabile à traiter de pareilles matières, que « cette belle science » l'avait « aveuglé », qu'il avait fini « par ne plus rien voir à tout ce qu'il en croyait connaître » [5]). Et il ajoutait que tel devait

1) Plat., *Phædo*, I, XLVI, 136.
2) *Ibid.*, I, XLVII, 137-138.
3) Xenoph., *Mem.*, I, 1, 11.
4) *Ibid.*, I, 1, 13.
5) Plat., *Phædo*, I, XLV, 134.

être aussi l'état d'esprit de « ceux qui se faisaient gloire d'en parler le mieux »[1]. « Ils ressemblent à des fous, » disait-il, les philosophes « qui s'attachent à scruter les lois de l'univers ». Car ils ne s'entendent pas mieux que les fous : ils n'ouvrent la bouche que pour soutenir les opinions les plus contradictoires. « Ils établissent ici l'unité de l'être, là sa multiplicité, ici le mouvement perpétuel des choses, là leur immobilité absolue ; les uns prétendent que tout naît et meurt ; d'autres, que rien n'a été engendré et que rien ne périra jamais »[2]. Et quelle preuve plus évidente qu'eux aussi se trouvaient aveuglés, qu'ils avaient perdu la vue comme des personnes qui viennent de regarder une éclipse de soleil ; qu'ils s'acharnaient à comprendre l'incompréhensible[3] ?

Par le fait même que la physique était une science impossible, elle devenait, pour Socrate, une science impie. Si l'homme s'y efforçait en pure perte, si elle demeurait décidément inaccessible à notre esprit, c'est qu'elle touchait à ce domaine profond de la réalité qui n'est connu que des immortels, dont ils ont gardé le monopole et qu'ils ne révèlent à notre intelligence que dans la mesure où l'exigent la conduite des États et le bonheur des individus. Ils empiétaient donc sur le droit des Dieux, ils commettaient une sorte de sacrilège, ceux qui travaillaient à pénétrer le tout de tout : ils s'égalaient au Maître souverain de la nature, sans bien s'en rendre compte, et tombaient ainsi dans la démence, « comme cet Anaxagore qui se vantait avec tant d'orgueil d'avoir expliqué les mystères de la divinité »[4]. Aussi Socrate paraît-il s'être défendu, avec une force toute particulière, d'avoir jamais eu pareille prétention. Il en appela aux juges qui connaissaient les doctrines du philosophe de Clazomène[5] ; il conjura tous

1) XENOPH., *Mem.*, I, 1, 13.
2) *Ibid.*, I, 1, 13-15.
3) PLAT., *Phœdo*, I, XLVIII, 139.
4) XENOPH., *Mem.*, IV, 7, 5.
5) PLAT., *Apol.*, I, XIV, 36.

ceux avec qui il avait conversé, de déclarer s'ils l'avaient jamais entendu parler ou de près ou de loin « de ce qui se produit dans le ciel ou sous la terre »[1]). Il ne consentit à passer outre que lorsqu'il se crut complètement lavé de l'imputation d'une faute qu'il regardait lui-même comme une profanation.

Socrate adressait aux physiciens une critique d'un autre ordre et qui, comme on le verra plus loin, touche au centre de son éthique. Il voulait qu'en matière de science, comme en morale, on s'occupât uniquement de ce qui peut servir à quelque chose. L'utile, tel était, d'après lui, le domaine auquel il faut limiter ses recherches ; et encore le trouvait-il trop vaste, vu la brièveté de la vie humaine[2]). Parti de cette idée qui lui paraissait fondamentale, il traçait à ses disciples une série de règles qui tendaient à les éloigner de toute étude purement spéculative. « Il disait qu'il est bon d'apprendre la géométrie jusqu'à ce que l'on soit capable de bien mesurer un champ qu'il s'agit d'acheter, de vendre, de diviser ou de labourer ». - Mais il désapprouvait qu'on portât l'étude de cette science jusqu'aux problèmes les plus difficiles »[3]). « Il conseillait, en matière d'astronomie, d'apprendre assez bien les divisions de la nuit, du mois et de l'année pour voyager sur terre et sur mer, monter la garde, et connaître le moment précis où l'on a des devoirs à remplir ». - Il dissuadait fortement de chercher avec effort à classer les astres d'après leurs mouvements de rotation, à connaître les planètes et les comètes, à mesurer leurs distances de la terre et la durée de leurs révolutions, à découvrir les diverses causes de ce branle immense qui se fait autour de nous dans les espaces célestes »[4]). De tels problèmes n'étaient, à ses yeux, qu'un moyen de perdre le temps. Supposé qu'ils eussent une solution, à quoi pouvaient-ils

[1]) *Ibid.*, I, III, 26.
[2]) Xenoph., *Mem.*, IV, 7, 2 ; *Ibid.* IV, 7, 3-4.
[3]) *Ibid.*, IV, 7, 2-3.
[4]) *Ibid.*, IV, 7, 4-6.

conduire ? Saurait-on, pour les avoir pénétrés, faire à son gré et selon ses vœux les vents, la pluie, le beau temps et les saisons ? [1])

L'homme, par conséquent, et dans l'homme la morale, tel était bien l'unique objet vers lequel Socrate faisait converger tous ses efforts. « Il examinait sans relâche ce que sont la piété et l'impiété ; ce que sont le beau et le laid, le juste et l'injuste ; en quoi consistent la sagesse et la folie, la valeur et la lâcheté ; ce qu'il faut entendre par l'État et l'homme d'État, le gouvernement et celui qui gouverne » [2]). « Socrate s'occupait d'éthique, et du grand tout n'avait nul souci » [3]). *Unum necessarium :* c'était aussi sa devise.

II.

Et cependant, malgré son dessein de ne faire que de la morale, Socrate ne s'en tenait point à la discussion des idées morales. Son esprit s'exerçait « sur toutes choses », et c'est aussi sur toutes choses qu'il portait les autres à s'examiner eux-mêmes : il n'y avait pas d'objet dont il n'essayât « de définir la nature », dès qu'il concevait quelque espoir d'y réussir [4]). Il entrait chez le peintre Parrhasius, pour lui faire observer que « la fierté, l'orgueil, l'humilité, la modestie, la prudence, la rusticité, la vivacité, la bassesse sont autant de sentiments qui se traduisent sur la physionomie, dans le geste, les poses et les mouvements » [5]) ; chez le statuaire Cliton, pour soutenir une idée analogue et montrer que « la sculpture exprime par les formes toutes les impressions de l'âme » [6]) ; chez l'armurier Pistias, afin de lui prouver que les plus belles

1) *Ibid.*, I, 1, 15.
2) *Ibid.*, I, 1, 16.
3) Arist., *Metaph.*, I, VI, 987b, 1.
4) Xenoph., *Mem.*, IV, 6. 1. τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων οὐδέποτ' ἔληγε.
5) *Ibid.*, III, 10, 1-5.
6) *Ibid.*, III, 10, 6-8.

cuirasses ne sont ni celles que « l'on couvre d'ornements et de dorure », « ni celles qui pressent le corps pour en accuser les formes », mais « celles qui ne lui font de mal dans aucune attitude »[1]. « Nous avons sous les yeux, dit-il dans le *Banquet* de Xénophon, quelque chose de bien surprenant : c'est cette lampe. Comment se fait-il que son éclat soit de nature à répandre de la lumière, tandis que celui du cuivre n'en donne point, bien que les objets environnants s'y reflètent ? Pourquoi l'huile, qui est un liquide, augmente-t-elle la flamme, tandis que l'eau, qui est aussi un liquide, éteint le feu ? »[2] Il lui arriva un jour d'entrer chez l'hétaire Théodote avec ses disciples, et d'engager avec elle une conversation où il faisait à la courtisane étonnée la théorie de son art et lui montrait par le menu comment il faut entendre la chasse aux amants[3]. Aristophane le tourne en ridicule, parce que, dans sa passion de remuer toutes choses, il va jusqu'à s'occuper de la géométrie des puces. « Tout à l'heure, dit le *disciple* dans les *Nuées*, une puce mordit Chéréphon au sourcil et sauta de là sur la tête de Socrate. Socrate alors demanda à Chéréphon : « Combien une puce saute-t-elle de fois la longueur de ses pattes ? » — « Et comment fit-il pour le mesurer, reprend Strépsiade », le paysan qui veut apprendre les secrets de la sophistique. — « Très adroitement, répond le *disciple* : il fit fondre de la cire, s'empara de la puce et lui trempa dans la cire les deux pattes, qui, une fois refroidies, demeurèrent chaussées de véritables cothurnes persiques, les détacha ensuite, et s'en servit pour mesurer la distance. » — « Ah ! Grand Jupiter ! comme c'est bien trouvé ! Quelle finesse ! »[4] Et il paraît bien que Socrate n'était pas complètement étranger à cette sorte d'arpentage ; il faut bien qu'il s'en soit occupé, comme en se jouant, il est vrai, mais poussé néanmoins par son instinct scientifique ; car

1) *Ibid.*, III, 10, 9-14.
2) VII, 4.
3) *Ibid.*, *Mem.*, III, 11, 1-14.
4) *Nuées*, 144 et 19.

Xénophon en fait mention dans son *Banquet*. « Socrate, dit le Syracusain, apprends-moi combien il y a de sauts de puce entre nous ; car tu passes pour fort en cette géométrie ». [1])

Il n'est donc, semble-t-il, aucun phénomène physique, biologique ou mental, que Socrate n'ait considéré d'un regard curieux. Sans doute, il ne prétendait pas à la science universelle, comme les vieux physiciens ; il avait déjà trop de sens critique pour tomber dans un pareil excès. Mais il ne s'en efforçait pas moins et sans relâche d'arracher à la nature le plus de secrets possible : il s'intéressait à tout ce qui paraissait ne pas dépasser la portée de l'esprit humain ; il n'omettait aucune occasion de poser un nouveau problème, de s'exercer à la dialectique, d'acquérir un concept de plus, quel qu'en pût être l'objet. Et c'est avec raison, en un sens, qu'Aristophane nous le représente « parcourant les airs », interrogeant le ciel et la terre [2]).

III.

Comment résoudre une pareille antinomie ? Comment expliquer que Socrate ait fait de la restauration « des mœurs antiques » le but unique de sa vie, et que d'autre part il se soit comporté à la manière d'un philosophe qui ne dédaigne rien, dont tout éveille la sympathie, dès qu'il est question d'acquérir une idée nouvelle ? D'où vient qu'il nous apparait comme un spéculatif, lorsqu'on sait par ailleurs, et de source sûre, qu'il s'occupait exclusivement d'éthique ? Le problème ne laisse pas d'être embarrassant ; et les historiens paraissent avoir échoué d'ordinaire dans l'effort qu'ils ont fait pour l'élucider. Il semble cependant que les textes que nous possédons, permettent de lui donner une réponse assez précise.

Le dessein de Socrate était, comme on l'a dit à bon droit,

1) XENOPH., *Banquet*, VI. 8.
2) *Nuées*, v. 225 et sq.

de fonder une morale rationnelle. Mais cette morale, il ne la voulait point stérile ; il la voulait vivante, pratiquement efficace, assez puissante pour triompher des passions et rendre aux âmes l'amour prédominant du bien. Or, quel était le moyen d'aboutir à cette régénération de l'esprit et de l'activité, à cette rénovation totale de l'être ?

Sans doute, il fallait dégager du contenu de la tradition et des ressources de l'âme humaine les idées qui constituent la morale et celles qui servent à l'étayer ; il fallait ramener à l'évidence rationnelle les notions confuses que le vulgaire se fait du bien, du beau, de la justice, de la tempérance et de la force ; définir d'une manière scientifique les devoirs de l'individu à l'égard de lui-même, de la famille et de l'État, ceux aussi de la famille et de l'État à l'égard de l'individu ; et, cet idéal une fois trouvé, chercher s'il ne plongeait pas ses racines dans une réalité plus profonde et plus durable, s'il n'avait pas dans l'au-delà son origine et son achèvement. La première œuvre à faire était de transformer la morale en un système logique de concepts bien fondés, car l'homme a besoin de connaître pour agir : l'action n'est que de la pensée à l'état de mouvement [1]). De plus, aussi longtemps que l'éthique n'aurait pas pris une forme rationnelle, aussi longtemps qu'elle ne se serait pas élevée à la dignité d'une science, elle demeurerait incommunicable : les plus sages seraient incapables d'enseigner aux autres leur sagesse, et l'on verrait se reproduire à l'indéfini ce qui s'était passé pour Périclès, lequel n'avait pu transmettre à ses fils ni sa politique ni sa vertu [2]).

Mais l'on ne comprendrait Socrate qu'à demi, si l'on croyait que son but unique fut d'esquisser une théorie morale. Il est possible de soutenir qu'il avait une pensée plus profonde et plus féconde. Pour moraliser l'homme, il ne suffisait pas, à son sens, de rationaliser la morale ; il était nécessaire aussi, et par

1) *Xenoph.*, IV, 2, 26 ; — Plat., *Protag.*, II. X, 137.
2) *Ibid.*, II, X, 138.

dessus tout, de fortifier la raison, de la rendre peu à peu, par une éducation progressive, assez pénétrante, assez compréhensive, assez vigoureuse pour sentir tout ce qu'il y a de beauté et de bonté dans la vertu. C'est du plein épanouissement du νοῦς qu'il attendait la sainteté du vouloir ; c'est de la maturité de l'intelligence qu'il espérait la maturité de la personne humaine tout entière. « On raisonne en paroles, sans avoir presque l'objet même dans l'esprit, disait Leibniz. » « Et les plus beaux préceptes de morale avec les meilleures règles de prudence ne portent coup que dans une âme qui y est sensible. » « Cependant rien ne serait plus fort que la vérité, si on s'attachait à la bien connaître et à la faire valoir. » Et « le meilleur moyen est de s'accoutumer à procéder méthodiquement et à s'attacher à un train de pensées dont la raison, et non le hasard (c'est-à-dire les impressions insensibles et casuelles) fasse » la liaison [1]). « Toute notre dignité consiste à penser, ajoutait Pascal. C'est de là qu'il nous faut relever, non de l'apparence et de la durée que nous ne saurions remplir. Travaillons donc à bien penser : voilà le principe de la morale » [2]). Telle était aussi la conviction de Socrate. A ses yeux, le bien avait d'autant plus de chances de triompher qu'il se révélait à une intelligence plus forte ; son triomphe était infaillible dans une âme dont l'entendement avait pris pleine possession de lui-même : la moralité, pour lui, grandissait de pair avec la rationalité, et s'achevait avec elle.

Voilà pourquoi Socrate faisait du « connais-toi toi-même » la règle foncière de son éthique [3]). Se connaître, tel était à son sens, le but vers lequel il fallait tendre sans relâche, dont il fallait s'approcher de plus en plus ; telle était la forme idéale que tout homme devait réaliser en son être. Car, cette conquête sur l'inconscient une fois terminée, l'intelligence une fois adulte, on sentait du même coup l'empire invincible du bien ;

1) *Nouv. ess.*, II, XX, 163, 169, 174.
2) *Pensées*, P. 22. Ern. Havet, Paris, 1875.
3) Xenoph., *Mem.*, IV, 2, 24 et sq.

et le règne de l'ordre se trouvait établi. Voilà pourquoi Socrate allait de porte en porte chez les politiciens, les poètes et les artistes d'Athènes, pour leur apprendre qu'ils ignoraient jusqu'à leur propre ignorance [1]). Son but était de les élever au-dessus de la routine et de l'instinct, de leur révéler que l'homme est ce qu'il doit être dans la mesure où il se sait lui-même, que l'on est d'autant plus sage que l'on a plus de vigueur intellectuelle pour comprendre le prix infini de la sagesse, que l'art de grandir en bonté consiste à développer notre puissance de connaître la vérité. C'est sous l'influence du même motif qu'il ne voulut jamais renoncer à la philosophie, qu'il consacra toute sa vie d'homme à s'examiner soi-même et les autres non seulement sur les questions d'ordre moral, mais encore sur tout sujet qu'il croyait pouvoir ramener à un concept [2]). Raisonner, d'après lui, c'était pratiquer une sorte de gymnastique intérieure qui se traduisait par un surplus de connaissance de soi, par un gain de vigueur intellectuelle ; c'était affermir le facteur principal de la moralité et par là même assurer de longue main la victoire définitive du bien [3]). Au contraire, cesser de raisonner, c'était renoncer du même coup à la vie intellectuelle et à la vie morale et, par suite, à la dignité de la nature humaine. « Il ne mène point la vie d'un homme, disait-il, celui qui ne s'interroge pas lui-même » [4]).

La visite à l'hétaire s'explique comme tout le reste, lorsqu'on adopte l'interprétation qui vient d'être indiquée. Non seulement l'entretien que Xénophon prête à son maître en cette curieuse occurrence, n'a rien qui doive surprendre ; mais encore il s'en dégage une idée morale d'un ordre très élevé. Socrate y berne son interlocutrice de la manière la plus gracieuse du monde. Il lui fait avouer successivement, à l'aide d'interrogations habilement posées : premièrement qu'elle ne prévoit rien

1) Plat., *Apol.*, I, VII, 30.
2) Xenoph., *Mem.*, IV, 6, 1.
3) *Ibid.*, IV, 5, 12.
4) Plat., *Apol.*, I, XXVIII, 52, 53. ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ.

puisqu'elle dépense son argent en luxe inutile au fur et à mesure qu'il lui en vient ; secondement, qu'elle ne sait rien, pas même son métier ; troisièmement, que sa vie est absolument étrangère à tout sentiment de moralité. Ce qu'il y a de plus piquant, c'est que Théodote ne comprend pas. « Eh bien ! Socrate, dit-elle, que ne m'aidez-vous à trouver des amants ? — Je le veux bien, par Jupiter, si vous m'y décidez. — Et le moyen de vous y décider ? — Vous le chercherez et vous m'en aviserez, si vous avez besoin de moi [1]»). — La courtisane, qui séduisait les Athéniens, n'avait donc qu'une grâce toute plastique : c'était une statue, non une femme. Elle était aussi éloignée que possible de ce type de la beauté humaine, de cet idéal de la personnalité, à la hauteur duquel Socrate s'efforçait d'élever ses disciples. Et c'est là ce qu'il voulait faire ressortir : *quod erat demonstrandum* [2]).

Il ne faudrait donc pas croire que Socrate se soit borné à ciseler des idées morales. Il ne faudrait pas non plus le considérer comme un pur dialecticien, dont le dessein aurait été de jeter les bases de la science théorique. Sa méthode, il est vrai, conduisait tout droit à l'idée d'une telle science. Mais ce n'est pas lui ; c'est Platon, puis Aristote qui l'ont fondée. On serait également dans l'erreur, si l'on se figurait que, parce que Socrate s'est occupé de concepts qui ne touchent pas à la morale, il cesse d'être un pur moraliste. Car ces deux choses ne s'excluent qu'en apparence ; elles s'harmonisent, en réalité, dans une idée supérieure que Socrate lui-même a découverte et que l'on peut regarder comme l'âme de toute son œuvre. Socrate avait un but pratique : il voulait améliorer la conduite morale des Athéniens. Or, à son sens, le moyen d'y réussir n'était pas seulement de leur enseigner le véritable idéal de vie ; il fallait encore donner à leurs intelligences une éducation assez forte pour qu'ils fussent capables

1) XENOPH., *Mem.*, III, 11.
2) V. sur ce point G. SOREL, *Le Procès de Socrate*, pp. 367-369, notes.

de comprendre toute l'excellence et toute la beauté de cet idéal. C'est de la raison que devaient venir le progrès et l'achèvement de la personnalité. Et, par conséquent, le besoin s'imposait d'exercer de toute manière cette faculté maîtresse, de réfléchir sans relâche et sur toutes choses. « Il me faut vivre en philosophant, disait Socrate ; il me faut vivre en m'examinant moi-même et les autres : telle est la volonté du Dieu ». [1])

Clodius Piat.

1) **Plat.**, *Apol.*, **I, XVII, 40.** Τοῦ δὲ θεοῦ τάττοντος, ὡς ἐγὼ ᾠήθην τε καί ὑπέλαβον, φιλοσοφοῦντά με δεῖν ζῆν καὶ ἐξετάζοντα ἐμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους....

VII.

La conscience de l'Acte libre et les objections de M. Fouillée.

Le sentiment de la liberté a été longtemps considéré par les philosophes comme la principale preuve de sa réalité. Les déterministes ont tâché de l'obscurcir, et lui ont opposé différentes objections que nous trouvons rassemblées dans un ouvrage de M. Fouilllée sur la *Liberté et le Déterminisme* [1]).

Une première objection met en doute la *possibilité* même de la perception interne d'une volition libre. M. Fouillée admet qu'avant de poser un acte, j'ai conscience de ce que je puis faire, en ce sens que je me sens capable d'agir comme je le veux. Mais je n'ai pas conscience, avant d'avoir voulu, de pouvoir vouloir à mon gré. J'éprouve des tendances diverses à agir, l'une d'elles finira par prédominer et par triompher des autres, mais ce dénouement est encore en pure puissance, et je ne puis savoir s'il est indéterminé. D'autre part, mes états de conscience sont toujours uniques ; à chaque moment la pensée est plus sur l'un des côtés de l'angle que sur l'autre ; au moment de la décision, je ne me trouve jamais qu'en présence d'un seul parti qui est précisément celui que je choisis. S'il y a quelque indétermination dans ma volition définitive, elle ne peut donc jamais m'apparaître. Avant que je veuille, elle ne

[1]) **Dans ces pages, nous essayons de répondre aux objections soulevées par M. Fouillée. Nous avons analysé ses théories et celles d'autres déterministes dans un ouvrage qui paraîtra prochainement sous le titre "La Conscience de la Liberté ".**

tombe pas sous les prises de la conscience. Lorsque je veux, elle a disparu.

Il y a une chose qui est négligée dans ce dilemme. Ce n'est pas seulement le pouvoir d'agir qui se trouve incomplètement en acte, durant le conflit des tendances ; le pouvoir de décider est, lui aussi, sorti de la pure puissance. L'argumentation de M. Fouillée repose tout entière sur ce postulat que la volonté n'existe pas. S'il en est ainsi, évidemment, s'il n'y a en moi qu'une somme d'états de conscience ainsi que le veut Spencer, si je ne suis que le théâtre de luttes entre des tendances adverses, sans que je puisse intervenir et décider entre elles, il est clair que toute volition doit paraître déterminée.

M. Fouillée a raison de dire que, pour arriver à l'idée du libre arbitre, on a séparé la volonté des motifs. Les tendances, de fait, aboutissent à un terme unique. Avant le dénouement du conflit, j'ignore seulement laquelle d'entre elles arrivera à éliminer les autres ; mais à moins d'être à même de modifier ce résultat par mon activité, je n'ai aucune raison de le croire indéterminé.

A un autre endroit, après avoir exposé les critiques que l'on peut diriger contre la théorie par laquelle Spencer rejette la réalité d'un *moi*, M. Fouillée ne peut s'empêcher de conclure « que comme sujet pensant le moi est impossible à nier ». [1])

C'est un aveu que nous retenons. Et, de fait, on ne peut nier que toutes nos représentations présentent un côté subjectif. Sur ce terrain, l'observation interne est le premier témoin à consulter. Il est absurde de chercher à connaître nos activités par l'expérience externe, alors que la conscience les atteint immédiatement. Pourvu qu'on ait soin de remonter jusqu'à ses données directes et simples, on doit les reconnaître certaines. Or, l'expérience la plus élémentaire nous révèle qu'en outre d'un contenu, nos états de conscience ont un con-

[1]) *Liberté et Déterminisme*, p. 81.

tenant ; ils ne sont pas seulement des *états*, mais les états d'une *conscience*. Si nos connaissances sont des représentations d'objets, elles sont aussi les manifestations d'une activité en vertu de laquelle seule il y a connaissance véritable et qui constitue la réaction du sujet à l'impression extérieure. Ce n'est donc pas une illusion qui nous fait saisir dans notre conscience une activité originale et propre.

Dès lors, nous nous trouvons en mesure de répondre à l'argumentation de M. Fouillée.

Lorsque les tendances surgissent en moi, lorsque j'ai l'idée d'insulter un ennemi et que cette idée reçoit déjà un commencement d'exécution, l'activité que nous signalions est en acte. Elle s'est tournée vers l'idée, spontanément elle s'est convertie vers elle, elle l'a voulue. Si l'idée opposée n'avait pas surgi, cette première volition spontanée eût été jusqu'à l'exécution. Mais à aucun prix on ne peut en faire, avec M. Fouillée, une sorte de conséquence et de retentissement de l'idée. Ce qu'il y a d'objectif dans l'idée est absolument inactif ; toute sa force pratique lui vient de cette conversion du sujet vers elle. Disons plus, au lieu que l'idée produise l'activité, c'est l'activité au contraire qui enveloppe et soutient l'idée.

Sans l'activité du sujet, il n'y aurait pas de perception. Une perception n'est pas purement passive, le mot le dit, elle est acte, l'acte d'un sujet qui perçoit. Mais par la simple perception, l'objet n'est entré que dans la conscience vague ; à celle-ci s'oppose ce qu'on a appelé, par une heureuse comparaison avec la vision sensible, le point de regard de la conscience. L'objet y entrera, toujours en vertu de la même activité. Ordinairement éparpillée sur plusieurs objets, l'attention la concentre sur un seul qui acquiert par là une netteté de présence toute particulière. Il doit en être ainsi, puisque toute l'énergie qui se trouvait dépensée à représenter une multiplicité d'objets, se trouve maintenant utilisée tout entière à en représenter un seul.

Comment s'est opérée cette transformation ? L'activité cognitive ne peut avoir d'elle-même deux modes différents d'opération. Elle doit avoir été soumise à l'influence d'une activité d'autre nature qui la domine et la maintient. Je me laisse bercer au gré d'une rêverie vagabonde, les images les plus hétérogènes se succèdent dans mon esprit avec une intensité assez faible, il n'y a pas d'attention ; mais au milieu de ce flot indistinct surgit le souvenir d'un être aimé et absent, et voilà que le brouillard qui noyait ma conscience se dissipe soudain ; tout autre souvenir s'efface, et comme un rayon de soleil perçant les nuages, l'image de mon ami apparaît seule, nette et lumineuse. Qui n'a éprouvé ce passage de la rêverie indéfinie à la conscience claire et distincte ? L'exemple choisi nous permet d'en deviner la cause. Les souvenirs qui passaient étaient indifférents, ils n'occupaient que l'activité cognitive. L'image de l'ami absent a fait vibrer les tendances affectives, elle a réveillé l'intérêt endormi. C'est la volonté qui a été mise en acte, c'est elle qui a agi sur l'activité cognitive et lui a imposé une concentration anormale.

L'attention est donc soumise à la volonté, et dès qu'une idée est objet d'attention, elle est vraiment soutenue, portée par l'activité volitive. C'est tout le contraire de ce que voulait M. Fouillée.

Revenons maintenant aux préliminaires de la décision. L'idée d'un acte à poser a été objet d'attention, elle est dès lors entre les mains de la volonté avec tous les motifs qui l'accompagnent ; l'idée de l'acte opposé se trouve dans les mêmes conditions. Admettons qu'elles ne puissent être toutes deux à la fois dans le champ de regard de la conscience, ce n'est toujours pas d'elles-mêmes qu'elles y entreront successivement. C'est la volonté qui alternativement les fera surgir.

Or, au moment de la décision, qu'arrivera-t-il ? L'une des deux idées, acquérant une prédominance complète et occupant la conscience, va-t-elle entraîner une volition, suivie

ou non, selon sa nature, d'actes extérieurs? Ainsi les déterministes se figurent la chose, et en effet c'est ce qui se passe, mais ce n'est pas tout. La prédominance de l'idée qui triomphe s'obtient précisément par le fait de l'activité volitive qui la soutenait et commandait le jeu des représentations. Cette même activité maintenant se tourne définitivement vers elle, de tout son poids, et c'est ce qui constitue la volition. Elle ne surgit pas soudainement, par l'action de l'idée et des motifs; depuis longtemps elle se trouvait préparée dans la conscience, par une force maîtresse de l'idée et des motifs.

D'autre part, les deux idées sans doute n'occupent pas en même temps, avec la même intensité, le regard de l'attention, tant qu'elles restent séparées l'une de l'autre. Cela est impossible. Mais il n'en résulte pas que l'idée moins favorisée disparaisse entièrement de la conscience. L'attention n'est jamais si absolue, qu'à côté d'elle, et dans une certaine ombre, il ne subsiste une conscience obscure d'autre chose que l'objet qu'elle vise. D'une certaine façon même, les deux idées occupent ensemble le point de regard. Elles sont en effet connues comme opposées, et de là résulte que chacune est toujours perçue en relation avec l'autre, l'impliquant en quelque sorte dans sa propre compréhension. On comprend ainsi d'autant mieux que toutes deux puissent se trouver ensemble soumises à la volonté.

On voit aussi que tous les préliminaires de la décision sont présents à la conscience. Nous ne la constatons pas seulement accomplie, nous en percevons la genèse, et dès lors il sera facile de s'assurer si c'est avec ou sans nécessité qu'elle se produit.

*
* *

Comment nous décidons-nous? Toujours sous l'action *nécessitante* d'un motif, répond le déterminisme psychologique. Et d'après lui, ce serait là ce que révèle la conscience. Nous n'agissons jamais sans raison, toujours nous avons un motif

d'agir comme nous le faisons. Selon le mot de Stuart Mill, « je ne trouve pas que j'aurais pu choisir l'un parti tout en préférant l'autre. »

Là gît l'erreur des déterministes. Ils se représentent les motifs comme des êtres actifs, déterminant une volonté passive ou nulle. Au contraire, la volonté est active dès avant la décision, elle se dirige elle-même vers les partis en présence. Il est clair que je n'aurais pu choisir un parti, tout en préférant un autre. Mais préférer, c'est choisir. C'est la volonté qui préfère et c'est ainsi qu'elle choisit.

Pourtant, il semble bien que nos préférences nous soient imposées par la force plus grande des motifs favorables au parti que nous prenons. Ce parti n'est-il pas toujours, en effet, celui que nous jugeons le meilleur ? Peut-être à un autre moment, un autre parti nous paraîtra-t-il le meilleur, et le préférerons-nous ; toujours est-il que nous ne préférons jamais que le parti le meilleur ou du moins celui qui nous paraît le meilleur. Or, qu'une chose nous paraisse meilleure, c'est affaire de jugement, de connaissance, affaire objective donc, tenant aux circonstances diverses, à la clarté plus ou moins grande de notre esprit, à nos dispositions du moment, mais tout cela nous est donné, tout cela ce sont les antécédents de la décision, ce n'est pas nous. Si une autre chose nous paraissait meilleure, nous nous déciderions autrement. Mais il ne dépend pas de nous qu'une chose nous paraisse meilleure, toujours la nécessité nous mène.

Il y a ici confusion entre les suites de la décision libre et la décision prise en elle-même. Le parti préféré, est celui qu'en ce moment je trouve le meilleur. Non pas seulement le meilleur au point de vue abstrait, ce qui ne suffirait pas, car je ne fais pas toujours ce qui est le meilleur au point de vue abstrait ; mais le meilleur concrètement, pour moi et d'après moi. Qu'est-ce à dire ? mais précisément que je le préfère. Voilà ce dont il importe de bien se rendre compte. Ce jugement en dernier ressort dont j'ai conscience, et qui déclare que

l'objet préféré en ce moment est préférable, est l'œuvre de ma décision. L'objet n'est pas préféré parce que je le juge préférable, je le juge préférable parce que je le préfère. Et la preuve, c'est qu'à côté de ce jugement directement pratique, il en subsiste souvent un autre qui me dit tout le contraire.

Video meliora proboque,
Deteriora sequor.

Le *deteriora sequor* c'est la décision, et c'est aussi le jugement qui l'accompagne et lui est conforme.

Telle est, croyons-nous, la réalité du fait de conscience. Je constate que ma décision dépend de moi ; que le jugement pratique qui l'accompagne, déclarant qu'en ce moment je trouve meilleur le parti sur lequel elle porte, est mon œuvre encore. Et de là je conclus à bon droit que ma décision serait autre, si je le voulais, sans que les antécédents soient modifiés, parce qu'elle ne dépend pas des antécédents, parce que ce sont, au contraire, les antécédents qui dépendent d'elle, du moins les antécédents qui lui sont nécessairement liés. Je ne puis pas vouloir en dépit des motifs pour lesquels je veux ; ma décision est toujours conforme à mes préférences, mais mes préférences sont mon œuvre, d'après un mot qui a fait fortune : *Les motifs sont mes motifs*.

Ceci demande explication. Jamais nous ne songerions à prétendre que toutes les actions de l'homme sont libres. La conscience vulgaire n'attribue cette propriété qu'à certaines actions bien spécifiées, à celles que l'on dit délibérées. Pour poser une action méritoire ou coupable, dit-on couramment, il faut savoir ce que l'on fait. Seule l'action posée en pleine connaissance de cause, l'action délibérée entraine la responsabilité. Seule nous la jugeons méritoire ou coupable, et vraiment libre.

Mais les actes délibérés ne sont pas dans la vie humaine chose si transcendante, si réservée aux sublimes hauteurs de la moralité, que l'on a parfois voulu le prétendre. M. Fouillée

propose une expérience qui nous fournit un exemple de décision des plus simples. Sur une page blanche, aussi voisins que possible l'un de l'autre, se trouvent deux points, A et B ; à un pouce de la page, à égale distance des deux points, je tiens ma plume suspendue. Je veux la poser sur l'un des points. Sur lequel la poserai-je ?

Notons que, par hypothèse, je veux marquer l'un des deux points. Il s'agit uniquement de savoir lequel des deux.

Sans doute la question pourrait ne pas se poser. Je pourrais avoir décidé d'avance de marquer le point A ; je pourrais aussi, avant toute réflexion, après avoir décidé de marquer l'un des points, me trouvant devant la page blanche, marquer aussitôt le point A s'il tombe le premier sous mon regard. Mais tel n'est pas le cas. Précisément, dans le but d'instituer l'expérience, j'ai artificiellement pris soin de séparer la décision générale : je veux marquer l'un des deux points, de la décision spéciale : je veux marquer le point A ou je veux marquer le point B. Par le fait même que la question se pose, il y a un imprévu dans l'action et une décision à prendre, afin d'y mettre ordre. Il se produit ce qui se produit toujours en pareil cas, une réflexion.

Nous parlions tantôt de conscience et de point de regard de la conscience; nous parlions d'activité aperceptive et volitive. A l'état normal, nous avons conscience obscure, subconscience si l'on veut, de l'activité qui s'exerce en nous. Nous voyons des représentations, nous ne faisons qu'entrevoir ce qui nous les fait apparaitre. Nous voulons et nous ne voyons que les effets externes de nos vouloirs, sans les voir sous leur face interne. Mais à certains moments nous prenons conscience de nous-mêmes, l'attention se tourne vers notre activité et la fait entrer dans le point lumineux de la conscience. Nous nous regardons voir et agir.

C'est ce qui se passe, lorsque nous voulons nous étudier nous-mêmes, condition qui se vérifie dans l'expérience de M. Fouillée. Mais c'est aussi ce qui a lieu chaque fois qu'il

se produit un heurt, une difficulté quelconque dans le cours de notre existence. L'attention est généralement attirée là où se trouve l'intérêt pratique ; son rôle est de préparer le vouloir. Lorsque tout est normal, l'intérêt principal est au dehors de nous ; nous adapter aux choses, telle est la grande affaire de chaque instant, et pour cela il nous suffit de les connaître; nos volitions se feront d'après cette connaissance, selon des habitudes acquises. Il n'y aura pas, sinon de liberté, du moins d'acte libre. Mais survienne la moindre complication, il nous faut revenir aux rouages internes pour leur donner une adaptation nouvelle. L'attention se reporte sur le dedans.

Dès lors, nous pouvons nous rendre un compte exact de la situation, et nous constatons d'une part notre volition générale : poser la plume sur l'un des deux points, d'autre part la possibilité d'exécuter cette volition de deux façons différentes. Ces termes étant clairement présents à l'esprit, nous pouvons voir leurs rapports, et aussitôt il nous apparaît qu'il n'y a aucune connexion nécessaire entre le but que nous voulons et l'un ou l'autre des deux moyens qui nous permettent d'y parvenir. Abaisser la plume et en finir, c'est ce que je veux ; pour cela il est indifférent que je l'abaisse sur le point A ou sur le point B.

Je considère successivement les deux points, mes nerfs s'adaptent aux deux mouvements possibles, les deux volitions se forment à cet état incomplet que nous avons déjà signalé. Elles sont prêtes, il ne manque que le dernier déclic : un pouvoir intime retient la décision prête à se faire, il n'est pas autre que la volonté ayant pris possession d'elle-même grâce à la réflexion, et se dominant à son gré.

Comment va se dénouer la situation ?

M. Fouillée signale justement deux dénouements possibles. Je puis ne plus faire attention à rien, fermer les yeux et laisser aller ma main au hasard. Je puis continuer à considérer successivement les deux points et à un moment donné, fatigué de l'expérience, je poserai la plume sur celui des deux auquel

je penserai pour le moment, et qui se trouvera par là même avoir une raison de plus en sa faveur. Cette décision se trouvera en connexion nécessaire avec la décision d'agir en ce moment, elle ne sera donc libre que si cette dernière l'est également. La difficulté n'est que reculée ; mais si la liberté ne se trouve pas dans un cas d'indifférence aussi accentué que celui qu'on vient d'analyser, à plus forte raison ne se trouvera-t-elle pas dans des situations plus tranchées, et il est probable qu'elle n'existera nulle part.

De ces deux manières, pour me décider, je renonce à me décider, et je laisse le hasard décider pour moi. Selon M. Fouillée, il n'y aurait pas d'autre solution possible.

Nous croyons, au contraire, qu'il y en a une et que ce sera même la plus commune. Le lecteur pourra, s'il le veut, s'en rendre compte en reprenant l'expérience. Au lieu de penser alternativement les deux points A et B, au lieu d'attendre, passif, que la chose me fatigue et que la décision se fasse toute seule, j'ai un moyen de me décider plus activement. M. Fouillée l'a noté très justement ; tant que je penserai également aux deux points, je ne me déciderai pas; il faut que dans une certaine mesure je fasse abstraction de l'un des deux pour ne penser qu'à l'autre, et alors c'est sur lui que j'abaisserai la plume. Mais je ne laisse pas cette abstraction se faire alternativement jusqu'à ce qu'elle me tire d'embarras, je la fais moi-même. La réflexion qui m'a fait voir la situation l'a mise tout entière entre les mains de la volonté. Intimement liée à la connaissance, celle-ci ne saurait agir à part d'elle, mais se dominant et dominant la pensée qui la guide, elle se décide en fixant l'indétermination de la pensée, en se faisant une raison.

Au moment où j'abaisse la plume sur le point A, ma décision procède d'un double facteur : la résolution de mettre un terme à l'expérience, et la détermination de ma pensée au point A. Pour M. Fouillée, cette détermination se fait au hasard. Pour nous, au contraire, elle est le fait de la volonté maîtresse de la pensée.

Et pourquoi la volonté détermine-t-elle la pensée au point A plutôt qu'au point B ? Parce qu'à ce moment c'est le point A qui est le mieux présent ? Si on examine bien les faits, les deux points sont, avant la décision, également présents à la conscience ; ils ne forment qu'une représentation. Je dois la scinder par un effort qui procède de l'activité volitive, et que rien ne m'entraîne à faire dans un sens plutôt que dans l'autre. Si je le fais dans le sens du point A, c'est uniquement parce que je le veux. A cela il n'y a plus d'autre raison.

L'effort volitif est donc vraiment original ; par lui je suis le père de mes actes, selon le mot d'Aristote. Il n'est soumis à aucune cause déterminante ; il n'est pas pour cela irrationnel, nous l'avons montré ; il n'est pas davantage asservi à ses raisons, il se fait ses raisons à lui-même.

*
* *

Nous avons montré que nous avons conscience de nous déterminer à vouloir. Une objection subsiste encore contre la portée de ce sentiment. N'est-il pas simplement le voile d'une *ignorance ?* La conscience de l'indépendance ne se ramène-t-elle pas, selon le mot de M. Fouillée, à *l'inconscience de la dépendance ?*

Il ne s'agit pas, remarquons-le, de prétendre que nous nous croyons libres dans la même mesure où nous ignorons les mobiles qui nous font agir. Il est clair que c'est avant tout dans le domaine de l'action réfléchie qu'apparaît la liberté. Mais, dans ce domaine, si nous nous reportons aux analyses que nous venons de faire, il y a un moment où nous nous rendons compte qu'au lieu d'obéir uniquement à des motifs d'ordre objectif, nous nous déterminons nous-mêmes. Il s'agit de rendre compte de cette détermination : selon nous, elle est libre. Il est certain que les dispositions de la volonté ne sont pas sans avoir une influence sur nos décisions. Mais de quelle nature est cette influence ?

N'oublions pas que les seuls actes libres sont ceux qui se

posent avec délibération, avec réflexion. Or, la réflexion porte à la fois sur l'acte cognitif qui nous présente un objet et sur la volition qui se porte vers lui, et en particulier elle a pour but de nous rendre compte de nos tendances afin de voir si l'objet est en rapport avec elles. L'objet paraîtra donc plus ou moins appétible, selon les dispositions dans lesquelles nous nous trouvons.

Je suis mécontent de quelqu'un ; si en ce moment on me propose de lui rendre service, cet acte qui me paraîtrait bon, abstraction faite de ma disposition présente, ne me sera nullement agréable.

Un homme depuis longtemps habitué à une vie fainéante s'effraiera d'une occupation qui paraîtrait minime à un travailleur assidu.

Les mouvements de nos tendances inférieures, notre état physique lui-même, et surtout les habitudes contractées par la volonté, pèsent donc d'un grand poids dans la délibération. Elles peuvent parfois avoir une influence si énergique et si profonde, que la réflexion s'en trouve paralysée. La passion est aveugle, dit très justement l'expérience vulgaire. Nous fermons les yeux sur la réalité objective des circonstances, nous cessons de voir nos dispositions, nous cessons de nous posséder et nous lâchons la bride à nos tendances. La liberté peut alors disparaître. Mais ce n'est pas ainsi que nos adversaires entendent les choses. Dans les moments de passion, personne ne se croira libre. Pour eux, au contraire, c'est dans le calme de la réflexion, alors que nous nous possédons pleinement, que des tendances inaperçues devraient dominer notre effort volitif.

Cette hypothèse est d'une haute invraisemblance.

Autre chose est d'ignorer une nécessité, autre chose de constater positivement un fait qui l'exclut. Or c'est bien ce que je trouve quand j'analyse mon acte libre, je vois que je me détermine moi-même à vouloir et à vouloir de telle façon.

La réflexion qui enveloppe de sa clarté la conscience tout entière au moment de l'acte libre me dit ce qu'elle contient ;

elle ne peut pas me dire autre chose. S'il y avait une nécessité interne, je pourrais ignorer d'où elle vient, je ne pourrais pas croire qu'elle n'existe pas, lorsqu'elle existe. « Si le prétendu inconscient est dans l'âme, dit M. Fonsegrive, il est senti, et s'il n'est pas senti il est hors de l'âme. Comment un état qui échapperait à la conscience peut-il entrer comme élément dans un acte où, par définition, il ne peut entrer que des éléments conscients. Les effets des tendances confuses et inaperçues sont au moins sentis, et ils entrent dès lors dans la constitution de l'indétermination. Or l'indétermination est sentie non comme une simple négation, mais avec des caractères positifs. » [1])

Si la théorie proposée était vraie, il faudrait qu'à un moment déterminé, je sentisse mon activité m'échapper et aboutir à une décision que je ne pourrais empêcher. Or ce n'est pas ce qui arrive, je continue à me dominer, je sens que si je me décide, c'est parce que je le veux ; c'est si vrai qu'au moment même où je suis décidé, le parti opposé m'apparaît encore possible, il est là dans ma main. Je ne le veux pas, mais je sens que je pourrais tout aussi bien le vouloir.

Un fait nous apparait donc, lumineux, à la clarté de la conscience immédiate. Lorsque la réflexion nous met en possession de nous-mêmes, nous avons le pouvoir de prendre des décisions qui sont, comme telles, indépendantes de toute nécessité intrinsèque. Malgré les objections de M. Fouillée, il reste vrai de dire : Nous voulons parce que nous voulons.

L. Noël.

1) *Essai sur le Libre Arbitre*, p. 443.

VIII.

« Ecco l'allarme » — Un cri d'alarme.

M. Billia, professeur de lycée et *libero docente* à l'Université de Turin, prend à partie le néo-thomisme [1]).

Le néo-thomisme est sur une pente dangereuse : il fait la cour aux positivistes, s'acharne contre Descartes et Cousin, laisse dans un oubli voulu les doctrines idéalistes.

De tous les néo-thomistes les plus dangereux sont ceux de Louvain.

M. Billia sonne l'alarme « Ecco l'allarme ! » [2]).

Avec des intentions de charité, il nous avertit du péril, tant qu'il en est temps encore, peut-être : nous marchons à l'athéisme ; c'est trop peu dire, notre philosophie est athée.

« L'athéisme est le premier et le dernier mot de votre philosophie, écrit-il, le premier et le dernier mot de votre apologétique » [3]).

Et comme si le gardien vigilant des saines doctrines doutait de l'efficacité de ses arguments, il écrit le mot *ATEISMO* en caractères énormes : cela donne le frisson.

Prenez garde, M. Billia, vous maniez une arme à deux tranchants. Cette philosophie qui porte l'athéisme dans ses

1) L'auteur a formulé ses critiques dans une série d'articles du *Nuovo Risorgimento* et les a réunis en une brochure de cent-quarante huit pages, intitulée : *L'esiglio di S. Agostino*, Note sulle contraddizioni di un sistema di filosofia per decreto. 1899, Fratelli Bocca, Torino.

2) " Ecco l'allarme che noi..... abbiamo voluto dare ", (p. 146).

3) " L'ultima parola e la prima della vostra filosofia, della vostra apologetica è l'ATEISMO ", (p. 139).

flancs, vous dites que nous la professons « par obéissance » ; vous l'appelez « un sistema di filosofia per decreto » ; vous avez affaire, dites-vous, « à des philosophes qui obéissent à des ordres supérieurs », « abbiamo da fare con filosofi per decreto e per obbedienza ».

Mais alors, visez donc plus haut.

Si les néo-thomistes sont des sujets, les plus coupables ne sont-ils pas ceux qui les font obéir ?

Comment un homme qui est croyant peut-il se sentir à l'aise dans une société dont les chefs poussent à l'athéisme ?



M. Billia n'est pas un homme de doctrine, mais de sentiment.

La philosophie suppose une maîtrise de soi qui permette l'observation objective des faits, l'adaptation calme du regard à la compréhension impartiale de la doctrine d'autrui. M. Billia ne possède point du tout ces qualités. Son style est enfiévré comme sa pensée, ses jugements manquent de mesure. Ce qu'il aperçoit de prime abord à une doctrine, ce sont ses conséquences réelles ou imaginaires ; elles lui apparaissent souvent désastreuses et alors, aussitôt, il fond dessus avec une impétuosité qui le mène, à son insu, à d'invraisemblables incohérences. Ceux qui ont lu cet *Esiglio di S. Agostino*, dont le titre même confirme notre dire, ne trouveront pas notre appréciation, si sévère soit-elle, exagérée.

Citons deux exemples.

Le professeur de Turin parait être un chrétien fervent. Il a des pages émues sur l'influence salutaire de l'Évangile ; il prêche la réforme intérieure pour aller à l'encontre de « la mondanité et du paganisme qui envahissent les milieux même catholiques » [1]; il tombe à genoux devant le Vrai et le Bien chaque fois qu'il les écrit avec une majuscule.

Fort bien. Mais ce chrétien fervent n'a pas le sens de ses

1) P. 146.

obligations d'obéissance et de respect envers l'autorité religieuse ; il est plus Rosminien que catholique.

Lorsqu'il parle du décret, sanctionné par le Pape, et par lequel la Congrégation du Saint-Office a condamné quarante propositions extraites des œuvres de Rosmini, il fait fi de cet acte de juridiction de l'autorité suprême, il le qualifie de déplorable « lacrimevole », il écrit que la condamnation est dépourvue de toute valeur morale, « una condanna che non ha nessun valore morale » [1]).

Tout autre est le langage des saints religieux dont il s'imagine peut-être défendre les intérêts.

« Il faut obéir à l'autorité, écrivait le supérieur général de l'Institut de la Charité ; je prie donc tous nos supérieurs de s'abstenir désormais d'enseigner, de défendre ou de soutenir de quelque façon que ce soit ces quarante propositions, et d'obtenir la même obéissance des Frères confiés à leurs soins. » [2])

« L'honneur dû à Rosmini en même temps que notre devoir nous obligent à déclarer, disait à son tour le Provincial de Londres, que nous acceptons *ex animo* le décret du S. Office relatif à la condamnation des propositions extraites principalement des œuvres posthumes de son Fondateur. » [3])

Nous aimons à citer ces déclarations courageuses, afin que la cause des Pères Rosminiens ne soit point confondue avec une plaidoirie que par avance ils ont répudiée.

Voici un second fait.

L'auteur de *L'esiglio di S. Agostino* distingue, en tête de sa brochure, deux catégories de gens qui relèguent, paraît-il, le Docteur d'Hippone en exil : les Italiens, d'abord, dont il dit

[1]) BILLIA, *Una fissazione hegheliana*, pp. 2 et 3.

[2]) *Lettre circulaire aux Supérieurs de l'Institut de la Charité*, par LUIGI LANZONI, supérieur général, sous la date du 25 mars 1888.

[3]) Lettre du R. P. LOCKHART, provincial, supérieur de la communauté si distinguée et si justement estimée des Pères de la Charité à Londres, en date du 28 octobre 1889.

beaucoup de mal, puis les Français et les Belges auxquels il veut bien décerner ce compliment : « Le thomisme français et belge est beaucoup plus large, plus doux, plus courtois ; il est instruit et actif ». [1])

Avec des gens courtois, il n'est pas d'usage d'être discourtois. Or, ceux qui ont feuilleté les cent quarante-huit pages de M. Billia ne me contrediront pas ; les épithètes désobligeantes, les insinuations tendancieuses, les déclamations d'un caractère personnel y abondent ; en revanche, la discussion objective y est rare, presque introuvable.

Aussi avions-nous eu d'abord l'idée de laisser le réquisitoire de M. Billia sans réponse.

Ceux à qui il l'a adressé le liront ou ne le liront pas, nous disions-nous.

S'ils le lisent, toute réponse est superflue. Le ton déclamatoire de l'auteur, l'énormité même de ses accusations nous dispensent de lui répliquer.

S'ils ne le lisent pas, à quoi bon les occuper de nous et de notre contradicteur ?

Mais, après tout, M. Billia est plus emporté que méchant ; nous croyons que, au fond, il est sincère : il mérite mieux qu'un mutisme dédaigneux.

Puis, il ne manque pas de gens qui se diraient : Les néo-thomistes de Louvain ont été malmenés par un professeur de Turin ; ils ne lui ont rien répondu ; apparemment, c'est qu'ils n'avaient rien de bon à lui répondre.

Il nous a donc paru plus sage, somme toute, de rencontrer brièvement les principaux griefs de notre contradicteur.

*
* *

Les néo-thomistes de l'École de Louvain ont une tendance à sympathiser avec le positivisme, tandis qu'ils s'acharnent contre le spiritualisme des écoles cartésiennes.

1) *Ouv. cit.*, p. 2.

La *Revue thomiste* a excellemment répondu à ce reproche dans les lignes suivantes que nous aimons à faire nôtres :

« Si M. Billia voulait savoir pourquoi nous sympathisons avec Taine, dont nous connaissons aussi le défaut radical, et pourquoi nous sommes en défiance très légitime vis-à-vis du spiritualisme cartésien, nous lui avouerions qu'ayant assez souffert et souffrant journellement d'être confondus avec ce dernier dont on nous attribue gratuitement des thèses fort peu défendables, il n'est que juste et que sage pour nous de séparer notre cause, que nous croyons bonne, d'avec la sienne que nous croyons sur certains points fort mauvaise, afin de n'être pas entraînés avec lui dans une commune ruine. »

Est-ce à dire que nous ayons fermé les yeux sur les lacunes et les illogismes de la philosophie positiviste ?

Si M. Billia avait pris la peine de lire, à tête reposée, une brochure à laquelle il semble faire allusion, *La pensée et la loi de la conservation de l'énergie*, il aurait vu que nous nous y attachons à mettre à nu le vice essentiel de la philosophie positive [1]).

A priori, y disons-nous, il n'est pas évident que tout ce qui existe est doué d'une existence et de propriétés corporelles ; les idées d'être et de corps ne sont ni identiques, ni absolument inséparables l'une de l'autre. Dès lors, nul n'a le droit de répondre par une fin de non-recevoir à celui qui prétend démontrer l'existence d'une puissance incorporelle par les seuls procédés que comporte une pareille démonstration.

Nous nous permettons de croire que cette froide réflexion remplace avec avantage les déclamations enflammées du professeur turinois.

1) M. B. parle longuement d'un débat engagé jadis entre M. Gautier et M. Richet ; M. Gautier est un spiritualiste cartésien, M. Richet est positiviste; dans la brochure intitulée : *La pensée et la loi de la conservation de l'énergie*, nous apprécions le débat, du point de vue de la philosophie scolastique.

Plus récemment, nous avons consacré *ex professo* le chapitre VII de notre ouvrage sur *les Origines de la psychologie contemporaine* à la critique du positivisme.

*
* *

Au surplus, si l'on est positiviste ou matérialiste pour soutenir que la « psychologie fait partie de la philosophie naturelle[1]); « qu'il n'y a pas trace de force immatérielle dans la cellule végétale » [2]) ; que les nombres concrets peuvent faire l'objet de perceptions sensibles »[3]); alors, oui, nous sommes positivistes et matérialistes, nous le sommes en très honorable compagnie, avec Aristote et saint Thomas, et nous nous en glorifions.

La philosophie, entendue dans le sens encyclopédique que les anciens y attachaient, comprenait trois départements : la philosophie de la nature, la philosophie rationnelle et la philosophie morale. A ces deux derniers départements ressortissaient respectivement les *actes* de raison et les *actes* libres, au premier les *réalités de la nature*. Parmi les réalités de la nature ne faut-il pas ranger les êtres vivants et au premier chef cet être vivant que nous sommes, l'homme ?

La philosophie de la vie s'appelle psychologie; la philosophie qui a pour objet la vie chez l'homme s'appelle psychologie humaine ou anthropologie.

Donc la psychologie, en particulier la psychologie humaine ou anthropologie, appartient à la philosophie naturelle.

M. Billia nous fait trop d'honneur en nous attribuant la paternité de cette classification ; elle est banale en philosophie scolastique [4]).

Sait-il que Dieu lui-même est étudié, chez les philosophes

[1]) M. B. renvoie (p. 133) à la p. 14 de notre *Psychologie*. Voici ce que nous y écrivons : " La méthode de la psychologie est donc absolument la même que celle qui est couramment en usage dans les sciences physiques ou naturelles : aussi, les philosophes du moyen âge rangeaient-ils la psychologie dans la partie générale de la philosophie qu'ils appelaient du nom de Physique. „

[2]) A la p. 130, M. B. renvoie à la p. 57 de notre *Psychologie* : nous y reviendrons tout à l'heure.

[3]) P. 137.

[4]) Le professeur de Turin nous saura gré de lui signaler un ouvrage où il pourra apprendre, sans trop de peine, ces notions élémentaires. Le traité de Jean de saint Thomas, *Cursus philosophicus thomisticus*, les expose sans ambages et très clairement.

médiévaux, en *Physique ?* S'il ne le sait pas, qu'il veuille bien consulter la Physique d'Aristote, lib. VIII, et le commentaire qu'en donne saint Thomas, leçons XII et suivantes : il sera édifié à cet égard.

*
* *

Voici une seconde preuve du « matérialisme des néo-scolastiques ». Citons :

« Le matérialisme des néo-scolastiques est un trait distinctif et voulu de leur philosophie… Le chef de l'École de Louvain met parmi les thèses fondamentales de la *Psychologie*, que le premier principe de la vie est matériel… Bien entendu, il ne le prouve pas, il se contente de l'affirmer… Il nie qu'il y ait dans la cellule et en général dans le vivant un principe sentant immatériel, « si voglia negare, come pure fa il Mercier, alla cellula e in genere al vivente, un principio senziente immateriale. » [1])

Donc, selon M. Billia :

1° La thèse que le premier principe de la vie est matériel est une thèse matérialiste ;

2° Nous affirmons cette thèse sans la prouver ;

3° Il y a dans la cellule et en général dans tout être vivant un principe sentant immatériel.

L'auteur renvoie à la page 57 de notre *Psychologie* [2]).

Mettons donc cette page sous les yeux du lecteur.

Mais, avant tout, replaçons-la dans son contexte.

Le traité de *Psychologie* est divisé en trois parties consacrées respectivement à la vie *végétative*, à la vie *sensitive* et à la vie *intellective*.

La page 57 où se trouve formulée la thèse « matérialiste » appartient à la première partie du traité. C'est dire qu'il y est question de la vie végétative *exclusivement*.

1) Pp. 130 et 136.

2) Nous nous permettons de lui dire que la thèse examinée en raccourci dans notre Cours de *Psychologie* a fait, de notre part, l'objet d'une étude ex professo, *La définition de la vie.* L'étude a paru en 1e édition en 1892, en 2e édition en 1897.

Après avoir décrit, dans un *Article premier* (pp. 21-52) les fonctions vitales de la cellule et des organismes qui en dérivent, nous nous demandons, à l'*Article second*, comment il faut les expliquer.

Nous mettons en présence trois explications :

Celle des *spiritualistes extrêmes*, auxquels se rallie notre contradicteur ;

Celle des *matérialistes*, *l'organicisme ;*

La *théorie scolastique*.

Nous exposons *ex professo* chacune de ces trois théories ; aux deux premières, nous opposons la troisième en disant textuellement qu'elle comprend deux parties, dirigées l'une « contre le spiritualisme excessif », l'autre « contre l'organicisme des écoles matérialistes ».

Est-il concevable, après cela, que notre contradicteur nous range, sans discernement, parmi les matérialistes? Nous ne voulons pas croire à du parti pris ; mais alors, quelle irréflexion !

M. Billia dit que nous nions sans preuve l'immatérialité du principe de vie des organismes. Il ne peut parler ainsi que pour avoir mal compris l'état de la question.

Qu'on en juge. Voici, mot pour mot, la page 57 que M. Billia incrimine :

« Pour pouvoir affirmer qu'il y a dans le végétal une force vitale d'une autre nature que les forces corporelles qui sont en jeu dans le règne minéral, il faudrait pouvoir signaler, dans le complexus des phénomènes vitaux, au moins un phénomène positivement irréductible aux forces générales de la matière. Or, il ne semble pas qu'il existe un seul phénomène de ce genre. Au contraire, au fur et à mesure que les sciences biologiques avancent, nous voyons la mécanique, la physique et la chimie étendre de plus en plus leur empire sur les manifestations réputées les plus mystérieuses de la vie.

» Ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer précédemment,

les deux grandes lois qui régissent l'univers matériel, celles de la conservation de la masse et de la conservation de l'énergie, semblent bien s'appliquer aux êtres organisés avec la même rigueur qu'à la matière brute.

» Nous ne voyons donc dans les manifestations de la vie végétative que des forces mécaniques et physico-chimiques ; et, par conséquent, si l'être qui vit est supérieur à celui qui ne vit pas, ce n'est pas à raison de l'irréductibilité de ses forces aux forces communes de la matière, mais à raison du mode spécial suivant lequel ces forces se déploient pour réaliser le but intrinsèque de la nature vivante, le bien-être de l'individu et la conservation de l'espèce.

» La conclusion qui se dégage de la première partie de notre thèse, c'est que le premier principe de la vie végétative n'est pas simple, mais *composé*, n'est pas immatériel, mais *matériel*; car la nature d'un être se traduit dans ses actes, *operari sequitur esse*. »

Immédiatement après ces lignes, nous abordons la preuve de la seconde partie de la thèse ; et nous y *opposons* directement le vitalisme scolastique à l'organicisme matérialiste ou positiviste. M. Billia a coupé la thèse en deux, c'est plus tranchant.

Pour qui lit avec attention la preuve de la première partie de la thèse, celle dirigée contre les spiritualistes excessifs, l'état de la question est net. Celui qui pose en thèse que les forces générales de la matière ne peuvent fournir l'explication immédiate des fonctions de la cellule, est tenu de faire voir quelle est l'opération vitale, selon lui, positivement irréductible aux forces générales de la matière. Tant que cette preuve positive n'est pas donnée, c'est une assertion gratuite de dire qu'il y a dans la cellule une ou plusieurs *forces* immatérielles. Bien entendu, nous disons expressément, et en soulignant le mot, *forces* immatérielles.

Si, en effet, nous sommes d'accord avec les positivistes *sur*

ce point, nous nous séparons d'eux formellement dans la seconde partie de notre thèse, celle retranchée par M. Billia, où nous recherchons quelle est la nature du *principe premier* de la vie ou de l'*âme végétale.*

*
* *

Selon M. Billia, il y a une manifestation de la vie cellulaire qui ne s'explique pas sans une force *immatérielle,* c'est la sensation.

D'après lui, en effet, « animation » et « sentiment » vont toujours de pair ; il nous fait un grief de refuser à une cellule et à un être vivant quelconque la sensibilité « un principio senziente immateriale. » [1]) Et pour prouver, contre nous, que les fonctions organiques réclament des forces immatérielles, il nous cite cet aveu de Tyndall : « Admettons que le sentiment d'*amour* corresponde à un mouvement à droite des molécules du cerveau, le sentiment de *haine* à un mouvement à gauche ; nous saurions donc un fait de plus, mais le *pourquoi* du fait nous échapperait toujours. »

Or, à la page 256 de notre *Psychologie,* nous opposons le même argument, à peu près dans les mêmes termes, à ceux qui ramènent la sensation à un phénomène mécanique.

Mais autre chose est la *sensation,* autre chose est la *nutrition ;* autre la vie de l'*animal*, autre la vie des *organismes* en général.

Est-il possible qu'un homme qui prétend discuter les problèmes de la vie méconnaisse une distinction aussi fondamentale ? [2])

*
* *

Une dernière preuve que nous sommes imbus de matérialisme : nous avons rangé le *nombre* parmi les objets des sens.[3])

1) Pp. 131 et 136.

2) Dans toutes les questions qui touchent à la vie organique et à la sensibilité, M. Billia est d'une légèreté et — le mot est dur, mais n'est que trop justifié — d'une ignorance impardonnables.

3) P. 137.

M. Billia, comme tout autre, a le droit de mettre en doute cette proposition. Mais il n'a pas le droit de s'en étonner comme d'une chose inouïe.

Elle est expressément soutenue par Aristote [1]) et reprise par saint Thomas [2]).

Si donc la thèse est matérialiste, c'est à ces deux maîtres de la pensée que le professeur du lycée turinois doit en faire remonter la première responsabilité.

Mais non : ici comme partout, M. Billia confond le concret et l'abstrait, telles choses sensibles qui sont plusieurs, avec la pluralité.

*
* *

Faudra-t-il donc une fois de plus marquer la différence entre le sensualisme et la psychologie scolastique ?

Ces choses ont été dites tant de fois, que l'on se sent presque humilié de devoir en reparler.

Certes, l'intelligence a le même objet que les sens, si l'on entend dire par là que les choses sensibles auxquelles s'arrête la connaissance animale sont les matériaux auxquels l'intelligence emprunte les éléments positifs de ses concepts.

Mais en tant qu'objets de concepts, les choses sensibles n'ont plus les caractères concrets dont elles sont affectées dans la réalité extérieure ou sous l'action des sens.

Dans la nature physique et sous l'action des sens, les choses sont déterminées, attachées à un endroit déterminé de l'espace, à tel moment du temps.

Dans la pensée, sous l'action des facultés intellectuelles, les choses sont abstraites, détachées des déterminations de l'espace et du temps.

L'objet *matériel* de l'intelligence est le même que celui des

1) Τὰ μὲν οὖν αἰσθητὰ ἀλλα λέγεται ἴδια ἑκάστου, τὰ δε ἀλλα κοινὰ, κίνησις, ἠρεμία, ἀριθμὸς, σχῆμα, μέγεθος. *De anima*, l. II, cap. VI.

2) " Communia sensibilia sunt ista quinque : motus, quies, numerus, figura, magnitudo. Haec enim nullius sensus unius sunt propria, sed sunt communia omnibus... " *De anima*, lib. II, lect. XIII.

sens, disent les scolastiques, mais l'objet *formel* de la première n'est pas le même que l'objet formel des seconds. « Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu, sed alio modo est in sensu, alio modo est in intellectu. »

Il est donc dérisoire de dire :

Suivant les scolastiques, les choses sensibles sont l'objet propre de l'intelligence humaine.

Or, Dieu n'est pas un être sensible.

Donc Dieu ne peut être l'objet de l'intelligence humaine, et il s'ensuit que l'idéologie scolastique conduit logiquement à l'athéisme.

Nous prions M. Billia de se donner la peine de lire, sinon la *Somme théologique*, au moins un manuel quelconque de philosophie scolastique.

Il y apprendra comment la raison humaine s'élève de la connaissance des essences des choses matérielles à des notions *analogiques* et *négatives* de l'Être divin.

Dans la vie présente, c'est la seule connaissance à laquelle, par nos forces naturelles, nous puissions aspirer. [1])

* * *

Avant de clore cette polémique, changeons un instant les rôles et disons à M. Billia pourquoi nous ne sommes pas en extase devant son idéalisme.

Il est bien vague l'idéalisme de M. Billia et, chaque fois que le moment semble venu de le définir, nous nous apercevons que notre contradicteur le désigne à l'aide d'une collection

[1]) Chemin faisant, le *libero docente* de Turin ne dédaigne pas de faire de l'esprit. Voici un trait dont nous laissons au lecteur le soin d'apprécier toute la finesse. Après avoir prétendu que le sensualisme s'est affirmé bruyamment au dernier Congrès des savants catholiques tenu à Fribourg, il ajoute : " Il nuovo simbolo sarà : *credo in unum Condillachium patrem philosophorum omnipotentem*, e chi non giuri nella *tabula rasa* sia anatema. Aspettiamoci che il prossimo congresso faccia un falò delle opere di S. Agostino anzi delle lettere di S. Paolo. „ P. 49.

Passe pour les œuvres de S. Augustin et de S. Paul, mais au moins, grand Dieu, que l'on ne détruise pas les brochures de M. Billia !

d'étiquettes : c'est la philosophie de Platon, de saint Augustin, de saint Bonaventure, de Descartes, de Leibniz, de Malebranche, de Rosmini...

Il y a un point de doctrine, cependant, que le professeur de Turin a su dégager des discussions entre écoles idéalistes : « Il y a un point, écrit-il, sur lequel nous insistons avec Platon, Rosmini, S. Augustin et Malebranche, avec Gerdil, un point où Rosmini est d'accord avec Gioberti, à savoir, que les idées ne sont pas l'œuvre de l'esprit, mais la lumière objective de l'intelligence, lumière divine ; voilà la grande bataille que l'idéalisme livre depuis des siècles au subjectivisme. » [1])

L' « idée » doit donc s'entendre dans un sens objectif : le grand mérite de l'idéalisme est de fermer ainsi l'accès au subjectivisme. L'*idée* est, à la façon des idées platoniciennes, indépendamment subsistante du sujet pensant, elle possède une réalité immuable, absolue, universelle [2]).

Seule elle rend compte de la possibilité de la science certaine et de la spéculation métaphysique.

Elle n'est aucune des choses contingentes, mais la norme invariable d'après laquelle nous jugeons de la perfection de celles-ci.

Selon Rosmini, l'être idéal n'est pas Dieu, mais il est néanmoins quelque chose de divin [3]). Et aucune connaissance n'est possible, ajoute M. Billia, sans la présence de ce quelque chose de divin au regard de l'esprit [4]).

Toutes ces considérations sont vieilles de plus de vingt siècles : ce sont les arguments du réalisme platonicien.

On a répondu maintes fois à ces arguments, mais puisque l'on nous y force, répondons-y à nouveau brièvement.

1) P. 49.

2) P. 20.

3) *Teosofia*, vol. IV, cap. I, n. 2-6. " Consegue adunque da questo stesso, che all'essere ideale compete a buona ragione il titolo di *divino*, e però che qualche cosa di divino si manifesti all' uomo nella natura. „

4) *Una fissazione hegheliana*, p. 22.

Certes, la science demande un objet stable, soustrait aux fluctuations des phénomènes sensibles. Aristote est d'accord sur ce point avec Platon.

Mais il ne s'ensuit pas que l'objet stable auquel répond la science ait dans la nature, indépendamment de l'intelligence et antérieurement à l'activité de celle-ci, une existence stable, absolue.

Il suffit, pour expliquer la science, que l'intelligence ait le pouvoir de se représenter les choses concrètes et passagères de la nature sous forme d'objets intelligibles universels et invariables.

Nous jugeons, en effet, de la perfection relative des choses contingentes d'après certains types idéaux ; des choses belles, d'après un type idéal de beauté ; des choses bonnes, d'après un type antérieur de bonté.

Mais ces types idéaux sont eux-mêmes empruntés, par voie d'abstraction, aux choses d'expérience, en sorte que toujours, originairement, les caractères des objets intelligibles, soit qu'on les considère en eux-mêmes, τόπος νοητός, soit qu'on les applique aux choses contingentes, dérivent de données expérimentales.

Que pourrait être, d'ailleurs, ce quelque chose de divin, qui n'est ni un être contingent, ni Dieu lui-même, mais une manifestation réelle de l'Être divin à l'esprit créé ?

Dira-t-on que la réalité contingente et finie fournit à l'âme l'occasion d'avoir une intuition directe de l'Infini ? Ce serait de l'ontologisme et M. Billia répudie l'ontologisme.

Dira-t-on que les réalités finies contiennent formellement l'Infini ? Ce serait du panthéisme et M. Billia s'attache à montrer à M. Mariano, que ni lui ni Rosmini ne sont panthéistes.

La seule relation possible du fini à l'Infini est donc celle de l'effet à sa cause ; mais alors il est faux de dire que le divin se manifeste, n'importe dans quelle mesure, *directement* à l'esprit.

Certes, les types idéaux des êtres finis existent, antérieurement à toute activité intellectuelle, antérieurement aux choses de la nature qui nous aident à nous représenter abstraitement l'idéal ; ils existent, d'une certaine façon, dans la pensée de Celui qui a conçu éternellement ce que les créatures seraient, lorsqu'elles seraient, « quod factum est, in Ipso vita erat » ; mais l'existence de cet Être transcendant et sa pensée éternelle nous échappent, au moment où se forment nos premières connaissances et les premiers principes dont l'appui nous est indispensable pour nous élever jusqu'à Dieu.

D. Mercier.

IX.

La Synthèse scolastique.

(*Suite.* *)

IV.

LA PHILOSOPHIE THÉORIQUE : LA PHYSIQUE.

3. *La Psychologie* [1]).

Dans tout cycle historique, l'avènement complet de la psychologie coïncide avec la maturité de l'esprit humain [2]). Au moyen âge, les études psychologiques atteignent leur apogée durant l'ère de grandeur que fut le XIIIe siècle. C'est ici principalement que l'on reconnaît les allures synthétiques de la philosophie de l'école : aux dissertations fragmentaires et incohérentes de la période antérieure ont succédé des vues intégrales et compréhensives. Pour s'en convaincre, il suffit de jeter un coup d'œil sur les matières traitées dans les questions 75 à 90 (Pars prima) de la *Somme Théologique* de saint Thomas d'Aquin ; on pourrait aisément détacher ces

*) *Revue Néo-Scolastique*, février 1899, pp. 41 et suiv.

1) Rappelons les divisions précédentes : I. Notion et division de la philosophie. — II. La philosophie théorique : la métaphysique. 1. Dieu ou l'acte pur ; 2. L'être contingent ou l'acte mêlé de puissance. — III. La philosophie théorique : la mathématique. — IV. La philosophie théorique : la physique. 1. Principes généraux ; 2. Corps célestes et corps terrestres.

2) Cf. notre étude *Les lois organiques de l'histoire de la psychologie*. (*Arch. f. Gesch. d. Philos.*, 1897, p. 392).

quelque cent pages de l'œuvre monumentale du maître, et les éditer sous forme d'un traité spécial de psychologie.

Fidèles à un plan d'études généralement suivi au XIII[e] siècle, considérons séparément la nature de l'homme et ses facultés.

1° *La nature humaine.* — a) *L'âme, forme substantielle du corps.* C'est l'homme ou le composé humain, et non pas seulement l'âme qui est l'objet propre de la psychologie. L'âme en effet est la forme substantielle ; le corps, en tant qu'élément distinct de l'âme, est la matière première de notre être. Dès lors, l'âme donne au corps son existence même, elle est dans la nature humaine le principe dernier de toute activité : les fonctions respectives de l'âme et du corps dans le composé sont régies par la théorie générale de l'hylemorphisme, telle que nous l'avons exposée plus haut [1]).

Au milieu du XII[e] siècle, le *de spiritu et anima* [2]), vrai catéchisme de la psychologie prémédiévale, nous représente encore l'union du corps et de l'âme par les images familières aux platoniciens, et conclut à la juxtaposition violente de deux êtres substantiels. Chez Alain de Lille (1128-1202), — un esprit coordonnateur qui résume les efforts intellectuels de quatre siècles et disparaît au moment précis où une renaissance brillante conduira la scolastique à la gloire — l'âme humaine apparaît en substance indépendante, unie au corps suivant un *connubium*, une *copula maritalis*, par le simple intermédiaire d'un *spiritus physicus* [3]). Partageant avec un grand nombre de scolastiques antérieurs au XIII[e] siècle cette fausse doctrine qui fait de la forme une *propriété* ou l'*ensemble des propriétés* d'une substance déjà constituée [4]), on comprend que le philosophe lillois se refuse à expliquer la nature humaine par la composition de matière et de forme.

1) *Rev. Néo-Scol.*, p. 53.

2) Un traité pseudo-augustinien qui n'est qu'une compilation des écrits d'Isidore de Séville, Alcuin, Hugues de St-Victor, Isaac de Stella, et qui semble être l'œuvre d'Alcher de Clairvaux au XII[e] siècle.

3) BAUMGARTNER. *Die Philosophie des Alanus de Insulis.* Münster, 1896, pp. 102 et suiv.

4) V. *Revue Néo-Scol.*, février, p. 54.

Trente ans plus tard, les conceptions erronées d'Alain de Lille, sur l'union de l'âme et du corps, font place à l'anthropologie péripatéticienne, qui se trouve définitivement accréditée chez les scolastiques à partir d'Alexandre de Halès. Le XIIIe siècle perpétue la théorie du *spiritus physicus*, léguée au moyen âge par l'antiquité grecque [1]) ; mais ce *spiritus* n'est plus, comme chez Alain de Lille, un troisième facteur, servant de trait d'union entre l'âme et le corps ; il n'est pas identifié non plus avec l'âme humaine, comme dans la psychologie matérialiste de Telesius et des naturalistes de la Renaissance ; au contraire il émane du principe informant, et dispose la matière brute aux activités de la vie organique.

Cependant, si tous les docteurs s'accordent à expliquer la nature humaine par la théorie hylemorphique, chacun d'eux se reporte à son système métaphysique, pour décider si l'information de l'âme spirituelle exclut ou non la présence dans le composé d'autres formes substantielles [2]), et notamment celle du médiateur plastique *(forma corporeitatis)*. C'est sur le terrain psychologique, on le comprendra aisément, que les partisans de la pluralité et de l'unité des formes engagent leurs plus chaudes luttes. Le lecteur connaît la thèse novatrice que saint Thomas défendit en cette matière ; elle finit par prévaloir, mais la doctrine contraire ne fut jamais condamnée ; et si l'on excepte quelques formules mal équilibrées — celle de Pierre Olivi, par exemple [3]) — la théorie de la pluralité des formes n'est pas jugée incomptatible avec les principes fondamentaux de la métaphysique et de la psychologie scolastiques.

[1]) C'est l'ancienne théorie du πνεῦμα.

[2]) Voir plus haut, p. 53.

[3]) P. Olivi est, d'ailleurs, désavoué dans son propre ordre. Parmi ses censeurs, Richard de Middletown est, comme Olivi, partisan de la pluralité des formes. Sur Olivi et le concile de Vienne, v. une série d'articles du P. EHRLE, dans les *Arch. f. Litter. u. Kircheng. d. Mittelalters,* II et III. Nous étudions cette controverse en détail dans un chap. de notre *Histoire de la philos. et spécialement de la philos. médiévale* (sous presse) : Le thomisme et l'antithomisme à la fin du XIIIe s.

b) *La spiritualité et l'immortalité de l'âme.* Si la scolastique renie Platon et saint Augustin dans ses études du composé humain, elle se réclame au contraire de leur autorité pour établir la spiritualité de l'âme [1]). Ceux qui revendiquent pour la raison humaine la puissance de démontrer la spiritualité de l'âme — et ils sont les plus nombreux — invoquent de préférence son indépendance vis-à-vis de la matière dans ses opérations les plus élevées. A la différence d'Aristote, la scolastique n'attribue pas seulement l'immatérialité à l'intellect actif ou à une faculté de l'âme, mais à sa substance même ; et puisque l'immortalité n'a d'autre fondement intrinsèque que l'immatérialité de nos connaissances intellectuelles et de nos volitions, ce qui survivra au corps, ce n'est pas l'intellect actif, stérile dans son isolement (Aristote), mais l'âme jouissant de sa vie consciente et personnelle, et capable de déployer la plénitude de ses activités supérieures. Telle est la théorie nouvelle que la scolastique oppose aux assertions fausses ou douteuses d'Aristote, et qui seule suffirait à venger la scolastique du reproche de servilisme [2]).

On sait que Duns Scot émit des doutes sur la valeur démonstrative des arguments invoqués par le Stagirite en faveur de l'immatérialité de notre vie intellective. Ces doutes furent recueillis par G. d'Occam, et plus tard exploités contre la scolastique par l'averroïsme et la philosophie de la Renaissance. Mais il importe de remarquer que la thèse de Duns Scot est purement *négative ;* en outre, elle est une critique non pas

1) Animam considerando secundum se, consentiemus Platoni; considerando autem secundum formam animationis quam dat corpori, consentiemus Aristoteli. ALB. MAGNUS, *S. Theol.*, II. 348.

2) Plus soucieux de la vérité intrinsèque que de l'exactitude historique, les docteurs médiévaux excusent les erreurs d'Aristote et souvent forcent le sens de ses théories. Parlant de la corruptibilité de l'intellect (possible), S. BONAVENTURE dit : " Illud verbum Philosophi debet pium habere intellectum „. II *Sent.* d. 19, a. 1. q. 1. ad 3. — Cfr. S. THOMAS, *S. Theol.* 1 q. 89. a. 1., ad 1. Comme Alexandre d'Aphrodisias, Averroès, et plus tard les aristotéliciens de la Renaissance, les scolastiques se disent interpréter Aristote, mais ils l'interprètent à leur mode.

absolue, mais *relative* à l'argument aristotélicien. Jamais Duns Scot ni G. d'Occam n'ont prétendu trouver des raisons *positives* contre la spiritualité et l'immatérialité de l'âme, et à ce titre leur système psychologique diffère essentiellement des doctrines matérialistes du XVe et du XVIe siècle.

c) *Le créatianisme.* Les hésitations de saint Augustin entre le traducianisme et le créatianisme des âmes avaient trouvé un écho jusqu'au XIIe siècle. Mais à partir du XIIIe siècle, les scolastiques sont unanimes à reconnaitre que seule l'intervention directe et quotidienne du Créateur peut appeler à l'existence les âmes destinées à animer les corps des enfants. Est-il besoin de remarquer que le créatianisme n'a rien de commun avec la doctrine platonicienne de la préexistence des âmes, ni avec le système hybride d'Aristote, qui soumet le corps humain et l'intellect passif aux lois de la génération naturelle, tandis qu'il attribue à l'intellect actif une origine extrinsèque (θύραθεν) mal définie ?

2° *Les facultés de l'âme.* — Les activités de l'âme peuvent se classer en divers groupes irréductibles ; chacun de ces groupes d'activités se rattache à un principe immédiat que l'on appelle puissance ou faculté [1]. En répétant l'exercice de son acte, la puissance acquiert une facilité plus grande à se dépenser, une disposition habituelle *(habitus)* à agir dans un sens déterminé.

Les facultés de l'âme ont-elles une réalité autre que celle de sa substance ; ou ne désignent-elles pas plutôt des modes divers d'une même énergie appliquée à des objets variés ? Question d'ordre plutôt métaphysique qui divise les philosophes. Saint Thomas enseigne la distinction réelle entre les facultés et la substance dont elles sont des qualités ; il conclut, d'une part, de la diversité adéquate de nos opérations vitales à

[1]) La puissance (faculté) dont il s'agit ici est la *puissance opérative ;* elle est principe d'*action.* Ce concept de *productivité* n'est pas impliqué, comme tel, dans la notion générale de puissance, qui désigne la simple aptitude à recevoir une perfection, ou la réceptivité (v. p. 45).

la diversité du sujet immédiat qui les produit ; d'autre part, il invoque le caractère accidentel de toute activité dans l'être contingent et la corrélation de nature qui doit exister entre cette activité et son principe prochain. On ne peut méconnaître, d'ailleurs, que la théorie de saint Thomas est étroitement solidaire de son système métaphysique.[1]) — D'autres scolastiques établissent des liens plus étroits entre la substance et ses facultés : l'auteur du *de spiritu et anima*, saint Bonaventure et les augustiniens se contentent d'une distinction de raison ; quant à Duns Scot, il introduit ici une application nouvelle de sa *distinctio formalis a parte rei*.

Quoi qu'ils pensent de cette question, qui n'est pas vitale en psychologie, les scolastiques répartissent en trois groupes les fonctions de la vie humaine : *a)* Les fonctions inférieures de la vie végétative, comme la nutrition et la reproduction ; *b)* les fonctions cognitives ; *c)* les fonctions appétitives. Et comme tous les docteurs, au nom de leur spiritualisme principiel, distinguent soigneusement les phénomènes psychiques en deux ordres irréductibles, l'ordre sensible et suprasensible, il y aura lieu d'introduire cette division dichotomique dans l'étude de la connaissance et de l'appétition. Reprenons ces classifications par le détail.

a) *La connaissance sensible*. Son siège est l'organisme, c'est-à-dire le corps informé par l'âme. Sous l'influence d'un double courant d'arabisme, issu, le premier du Mont Cassin (XIe s.), le second des écoles arabes d'Espagne (XIIe s.), les philosophes occidentaux s'étaient habitués à faire une large place à la physiologie de la sensation ; plus d'un même s'était laissé entraîner à des conclusions voisines du matérialisme. Les scolastiques du XIIIe siècle mettent les choses au point : outre l'aspect physiologique, ils font valoir l'aspect psychique de la sensation ; ils professent l'irréductibilité des deux phénomènes ; en même temps ils font de leur interdépendance

1) Voir p. h., p. 59.

une loi fondamentale de la vie sensible et même de toute activité perceptive et appétitive.

Dans la subdivision des facultés cognitives sensibles, nous retrouvons les cadres aristotéliciens : d'une part les sens externes, d'autre part le sens interne ou commun sens, ou conscience sensible.

Un des interprètes les plus autorisés de la scolastique, le P. Kleutgen [1]) ramène à trois les principes généraux de la scolastique sur la connaissance, tant sensible qu'intellectuelle.

1° L'objet connu est dans le sujet connaissant, un mode d'être du sujet connaissant. *Cognitum est in cognoscente, secundum modum cognoscentis.*

2° La connaissance se forme dans le sujet connaissant, grâce à une image représentative de l'objet connu. *Omnis cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente.*

3° Cette représentation est engendrée par le concours du connu et du connaissant. Grâce à cette théorie, dont Aristote déjà saisit toute l'importance, se trouve garantie l'objectivité de nos représentations.

Étudions de plus près ce concours causal du sujet et de l'objet, dans la genèse de la sensation. Le sens est une puissance *passive* [2]), c'est-à-dire que pour passer à l'acte et engendrer cette activité immanente qu'est la sensation, le sens a besoin d'être intrinsèquement déterminé par un objet extérieur. Cette sollicitation constitue pour nos facultés sensibles la chiquenaude initiale, sans laquelle elles demeureraient dans

[1]) Kleutgen, *La Philosophie scolastique* (trad. franç.). T. I, pp. 30 et suiv. Paris, 1868.

[2]) Une expression technique, trop souvent dénaturée. Faute de l'avoir comprise, Froschammer, le dernier historien de S. Thomas, lui reproche de faire de la connaissance un phénomène purement passif. Même erreur chez Erdmann, *Gesch. Phil.*, I, p. 452 (Berlin, 1892) ; chez Werner, *Johannes Duns Scotus* (Wien, 1881), p. 76. Une faculté passive n'est pas une faculté *inagissante*, mais une faculté qui est *passive* avant d'être *opérative*, qui doit subir une information de quelque chose autre qu'elle-même avant d'exercer une activité : par opposition à la puissance *active* qui n'a pas besoin de cet influx étranger, mais passe à l'acte dès que les *conditions* requises sont réunies.

une perpétuelle inaction. Quand l'ébranlement du dehors retentit dans la faculté passive, elle réagit et cette réaction parachève la cognition. Espèce impresse et expresse *(species impressa, expressa)*, ou, si l'on veut, représentation imprimée et représentation exhibée, tels sont les termes usités pour indiquer la double phase du phénomène perceptif. Ce phénomène se passe tout entier *en nous* : c'est dire qu'il est d'ordre *psychologique*.

Sur cette théorie psychologique la scolastique greffe une théorie *physique*, celle du milieu. Elle n'admet pas que l'objet du dehors agisse toujours lui-même sur notre organe, par un contact direct ; dans la vision, par exemple, on prétendait que l'objet ébranle un intermédiaire, — l'air, suivant la science d'alors — et que par cet intermédiaire se produit la détermination psychique. Que l'agent extérieur excitant notre faculté de connaître soit l'objet lui-même dans sa subsistance physique, ou que cet agent soit un intermédiaire physique, comme un corps gazeux, la difficulté *psychologique* demeure la même, le processus interne reste identique. Dans les deux cas, un agent matériel contribue à produire un phénomène psychique : celui-ci reste entier.

Les grands scolastiques, saint Thomas, Duns Scot, pour n'en point citer d'autres, ont exposé dans leur pureté les lois de cette genèse, établissant une distinction nette entre l'*immutatio* psychique de l'objet sur le sens, et les phénomènes physiques qui se consomment tout entiers dans le *medium*. Malheureusement, tous n'ont pas compris leurs fines analyses, et trop souvent leurs contemporains se sont laissé égarer par les fausses représentations que se faisaient de « l'espèce sensible » bon nombre de commentateurs grecs d'Aristote. Pour ceux-ci, l'espèce n'est pas un déterminant d'ordre psychique, une action produite par l'objet et reçue dans la faculté ; mais une miniature de la chose extérieure, une image minuscule qui se reproduit en traversant le milieu intermédiaire entre l'objet et l'organe, un substitut physique de la réalité qui finalement

entre en contact avec l'organe sensible, est intussusceptè par lui et provoque alors la cognition : conception absurde qui déjà hante l'imagination de certains aristotéliciens du temps de Guillaume d'Auvergne. Nous en reparlerons.

Après qu'elle a disparu du champ de la conscience, la sensation laisse une trace, une image *(phantasma)*. Celle-ci revit dans l'imagination, et son rôle principal est de contribuer, en l'absence de l'objet, à la production d'une pensée.

b) *Connaissance intellectuelle*. La scolastique est péripatéticienne dans ses théories sur l'*objet propre* de l'intelligence et sa différence essentielle avec la faculté sensible. Tandis que le sens ne connaît que le concret, le particulier et le contingent, l'intelligence conçoit les choses sous des notes abstraites, universelles et nécessaires. Nos connaissances sont abstraites pour saint Thomas, non seulement quand elles atteignent le monde extérieur, mais encore quand elles ont pour objet la nature de l'âme. Seule, l'existence du moi est une donnée intuitive, impliquée dans toute activité consciente, suivant le mot de saint Augustin : *ipsa (anima) est memoria sui*.

Mais si l'entendement humain perçoit dans les choses des réalités universelles, faut-il lui refuser toute connaissance directe de l'individuel ? C'est l'avis de saint Thomas, toujours entier et logique dans ses conclusions. Pour répondre à des objections qui se présentent spontanément, il attribue à l'intelligence une certaine connaissance des êtres singuliers, grâce à une *reflexio*, ou une *applicatio* dont la nature constitue une des difficultés du thomisme. Soucieux de conserver à l'intelligence humaine une perception immédiate de l'individuel, les grands émules de saint Thomas ne l'ont pas suivi dans ces déductions radicales ; par contre, ils ont abouti à des psychologies complexes dont il est malaisé de justifier les rouages nouveaux. C'est ainsi que Duns Scot et G. d'Occam admettent, outre la connaissance abstraite et universelle, fruit du savoir distinct, une connaissance intuitive, qui nous représente confusément l'existence concrète et singulière de l'être.

Mais on peut se demander en quoi cette connaissance intuitive intellectuelle se distingue de la perception sensible ; et si la distinction qui les sépare ne porte pas plutôt sur un degré de clarté que sur la nature même du processus mental.

L'abstraction reste donc la clef de voûte de l'idéologie scolastique. Elle fournit aussi la solution définitive du problème critériologique et de l'énigme des universaux. Nous avons signalé plus haut l'aspect métaphysique de la question et les « trois états de l'essence »[1]. Cette seconde formule est plus directement relative à la psychologie du problème : On peut soumettre l'essence à une triple considération subjective, secundum esse in natura, secundum se, secundum esse in intellectu. *Secundum esse in natura*, elle est singulière ; *secundum se*, elle est la simple quiddité des choses, abstraction faite de leur existence mentale ou extramentale ; *secundum esse in intellectu*, elle est universalisée, conçue en rapport avec un nombre indéfini d'êtres de même espèce. Le travail d'universalisation est subjectif, comme tel ; il se greffe sur un processus préalable de ségrégation abstractive, qui atteint l'essence dans son être objectif[2].

Comment se forment en nous ces représentations abstraites et universelles ? Autre thème favori des recherches du XIIIe siècle. On connaît l'adage de l'école : *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*. Il exprime l'origine sensible de toutes nos idées, et la dépendance des opérations les plus élevées de notre âme vis-à-vis de l'organisme.

La détermination de l'objet intelligible sur la faculté passive de l'entendement, et, pour produire cette détermination, l'intervention de l'image sensible (*phantasma*) et d'une force abstractive spéciale (*intellectus agens*) sont, de l'aveu de tous les scolastiques, indispensables à la génération d'une pensée. Ils ne s'accordent pas moins à soutenir, à l'encontre des philosophes

1) Voir p. 57.
2) Mercier, *Critériologie* (Louvain 1899), p. 292.

arabes, que ces divers principes de la pensée sont internes à l'âme, et qu'il faut rejeter l'hypothèse de l'intellect agent séparé. Mais dès qu'il s'agit de préciser le rôle respectif de l'intellect actif, de l'intellect passif, et du phantasma, on voit surgir des divergences entre controversistes partis d'un commun point initial.

La question est délicate : d'une part, l'entendement ressemble à un feuillet vierge d'écriture sur lequel le monde du dehors doit tracer son empreinte ; d'autre part, il semble que rien ne puisse déterminer cet entendement, puisque son objet propre, l'abstrait et l'universel, n'existe pas comme tel dans la nature [1]). Suivant saint Thomas et Duns Scot, c'est la réalité sensible qui agit sur l'intellect passif, par l'intermédiaire du *phantasma*, mais celui-ci ne peut exercer qu'une causalité instrumentale et conjointe à l'efficience d'une faculté immatérielle, l'intellect agent. Grâce à ce concours d'une force supérieure, l'image sensible et en dernière analyse l'objet extérieur peut provoquer la mise en œuvre de l'entendement passif (*species intelligibilis impressa*), mise en œuvre qui se traduit par l'activité immanente dans laquelle se parachève la représentation cognitive proprement dite (*species intelligibilis expressa*). Nous retrouvons ici, comme dans l'étude de la connaissance sensible, la théorie du déterminant psychique édifiée sur la pure notion de la puissance passive.

On a beaucoup raillé la scolastique d'avoir introduit les « espèces intelligibles » dans l'idéation. Non seulement les modernes [2]), mais encore l'importante fraction des « terministes » ou « occamistes », aux XIVe et XVe siècles, guerroient contre ce rouage de fantaisie et prétendent l'enlever de la psychologie. Il est intéressant de remarquer que toute cette polémique repose sur un malentendu. En effet, dès les premières années qui suivent l'introduction du nouvel Aristote en Occident, nous voyons s'accréditer une fausse notion de l'espèce

[1]) Voir p. 55.

[2]) Par exemple MALEBRANCHE, REID, ARNAULD.

intelligible, solidaire de la théorie erronée de l'espèce sensible dont nous avons parlé plus haut. Guillaume d'Auvergne (✝1249), évêque de Paris, un des philosophes et des théologiens les plus distingués de son temps, nous apprend que plusieurs de ses contemporains défendaient la théorie du *phantasma spiritualisé*, ou de la *transformation* de l'espèce sensible en espèce intelligible, sous l'influence dépurative de l'intellect agent [1]. L'espèce intelligible remplit alors vis-à-vis de l'entendement le même rôle que l'espèce sensible, dont elle est le prolongement : c'est un substitut du monde extérieur qui se pose devant la faculté comme devant un appareil photographique, s'incorpore en elle et lui permet ainsi de connaître la chose extérieure dont l'espèce n'est que l'image.

Nous n'avons pas ici à faire la critique de cette hypothèse insoutenable ; il suffira de remarquer que cette transformation d'un effet matériel (une image sensible) en effet immatériel (une image spiritualisée) conduit au renversement même du spiritualisme scolastique [2].

Il serait intéressant de connaître ces contemporains de Guillaume d'Auvergne qui ont eu entre les mains le texte intégral du *de anima*, et qui d'emblée s'attachent à une fausse représentation de l'espèce intentionnelle, léguée par les commentateurs arabes du Stagirite. Leur erreur est commune au moyen âge. En refusant de l'accueillir, Guillaume a fait preuve d'une rare pénétration du problème idéologique. Et quand plus tard, G. d'Occam accumule les objections contre la thèse de l'*espèce-substitut*, nous ne saurions l'en blâmer. Mais ses critiques laissent debout la saine notion de l'espèce intentionnelle ; lui-même, d'ailleurs, admet une détermination du

[1] Cf. Baumgartner. *Die Erkenntnisslehre des Wilhelm von Auvergne*, Münster 1893, pp. 49 et 67.

[2] Malebranche ne s'exprime pas autrement : “ Ces espèces impresses étant matérielles et sensibles sont rendues intelligibles par l'intellect agent. Ces *espèces ainsi spiritualisées* sont appelées expresses. „ *De la recherche de la vérité*, L. III, ch. 2. Cf. notre étude : *De speciebus intentionalibus dissertatio historico-critica* (Divus Thomas, Plaisance 1897).

dehors sur l'intelligence et ne conçoit pas autrement que saint Thomas et Duns Scot la genèse de nos états représentatifs.

c) *L'appétit sensible*, ou la tendance de l'organisme vers un objet concret, présenté par les sens comme un bien individuel. L'intensité de l'appétition donne naissance à des passions sensibles : un champ fécond d'observations et de classifications, où le génie scolastique s'est donné libre carrière.

d) *L'appétit rationnel* ou la volonté est consécutive à la présentation d'un bien abstrait. Ici aussi le ressort de la tendance appétitive est le perfectionnement de l'être : *bonum est quod omnia appetunt*.

Cette mise en œuvre, pour saint Thomas, est *nécessaire* quand le bien présenté est le bien absolu, qui comble les pouvoirs appétitifs ; — *libre* quand le bien présenté est contingent, et dès lors insuffisant pour assouvir la volonté. Même le libre choix d'un bien particulier présuppose l'irrésistible tendance de l'appétit rationnel vers le bien en général.

Duns Scot et G. d'Occam entendent autrement la *liberté* et le *mode d'exercice* de nos volitions. Ils font de la liberté l'attribut primordial et essentiel du vouloir et proclament son autodétermination absolue ; la spontanéité de ses actes entraîne leur liberté. Dans aucune de ses appétitions, la volonté ne subit l'action du bien que l'intelligence lui offre ; même en face du bien universel, la volonté garde sa liberté d'exercice et de spécification, car, dit Scot, elle est maîtresse de se détourner de la présentation intellectuelle. Cet indéterminisme essentiel de la volonté change son mode d'exercice : le jugement de l'intelligence sur la valeur d'un bien n'est qu'une *conditio sine qua non*, et n'exerce jamais d'*influence causale* sur le vouloir.

Tandis que pour saint Thomas la volonté est une faculté passive dans le sens précis que nous avons attaché à ce terme, pour D. Scot et G. d'Occam, elle est *purement active*, à la façon de l'intellect agent.

Mettant en relief les divergences de l'intellectualisme et du volontarisme médiéval, plusieurs historiens modernes ont

voulu voir dans la théorie thomiste une proclamation *du primat de la raison théorique* ; dans les théories scotiste et occamiste, une affirmation *du primat du vouloir*. [1]) A l'appui de leurs dires, ils invoquent les nombreux articles où les docteurs du moyen âge étudient les rapports de prééminence de la vie intellective et volontaire, pour décerner à l'une une supériorité de rang sur l'autre. Le terme *primat* a reçu une signification technique depuis Kant ; quand on l'applique à la philosophie du moyen âge, il est facile de se méprendre sur la pensée des scolastiques. Leurs discussions sur la primauté des facultés spirituelles nous paraissent assez oiseuses et n'apparaissent que comme le corollaire des rapports réels que nous avons définis plus haut. Jamais scolastique n'a entendu trancher la question du *primat* dans le sens critériologique qu'il revêt chez Kant, ni consacrer les empiètements du vouloir sur le connaitre. Même dans le camp des *volontaristes*, l'adage : *nihil volitum nisi cognitum* garde tout son empire. Les relations hiérarchiques de la volonté et de la raison, écrit un précurseur de D. Scot, sont celles du maitre et du serviteur, mais il n'en est pas moins vrai que le serviteur précède le maitre et porte le flambeau qui doit éclairer sa marche [2]).

V.

PHILOSOPHIE MORALE.

1° *Morale générale.* — Depuis le XIIIe siècle, on aborde l'aspect philosophique de questions morales, que jusque là on avait principalement envisagées au point de vue théologique.

Tout système de morale présuppose une théorie sur la *fin*

1) Entre autres, WINDELBAND. *Gesch. d. Philos.* 1892, p. 259.

2) HENRI DE GAND, *Quodl.*, I, 14, in fine.

de l'homme et sur l'*acte humain*. En effet, la morale n'est que l'étude des actes humains dans leur harmonie avec la fin.

L'*acte libre*, pour la scolastique, constitue l'acte moral ou immoral ; c'est l'acte humain καθ' ἐξοχήν. Dieu est la *fin* de l'homme ; sa possession fait l'objet des tendances naturelles de nos activités psychiques les plus élevées. Sur la béatitude naturelle, Aristote ne sait rien ou presque rien. Au contraire, les scolastiques démontrent que la connaissance (*visio*) et l'amour (*delectatio*) du Dieu Créateur constituent l'activité la plus parfaite dont l'homme soit capable ; que la prise de possession de la béatitude, comme telle, réside dans un acte de connaissance (S. Thomas) ou de vouloir (Duns Scot) ou dans la réunion de l'un et de l'autre (S. Bonaventure).

Pour saint Thomas, la *moralité* est basée sur la nature même de nos actes, et non sur une volonté soit divine, soit humaine. Sur cette même nature se fonde la *lex naturalis*, dont nos consciences sont imprégnées et à laquelle toute la loi positive emprunte sa légitimité ; mais c'est dans l'ordre divin qu'il faut, en dernière analyse, chercher la force obligatoire de la loi.

Moralement obligée à tendre vers son bien, la nature humaine est obligée, par voie de corollaire, de mettre en œuvre les moyens en connexion avec cette fin. A la connaissance des voies qui conduisent à la fin nous incline cet *habitus principiorum rationis practicæ* que les scolastiques appelaient *synderesis*. Sous l'empire de la *synderesis*, l'intelligence formule les principes généraux qui sont les normes de la vie morale ; la *conscience morale* n'est que l'application de ces principes universels à un cas particulier.

Il est intéressant de remarquer que les éléments de la bonté morale d'un acte (l'objet propre, les circonstances, la fin intentionnelle), établissant la convergence de cet acte vers la fin, sont en même temps les éléments de la *perfection* ontologique de cet acte. Au degré d'actualité ou de perfection d'une action se mesure son degré de moralité : une fois de plus, les grandes idées de la philosophie scolastique sont solidaires et convergentes.

2° *Morale spéciale. Politique.* — A l'exemple d'Aristote, les scolastiques s'adonnent volontiers à l'étude détaillée des vertus morales ou des diverses formes que revêt notre activité morale suivant les circonstances variées de la vie pratique; car après avoir déterminé la moralité dans sa notion générale, ils reprennent par le détail les relations concrètes qui spécifient nos actes dans la vie : relations familiales, religieuses, politiques.

Dans tous ces traités spéciaux, notamment en politique, se reflètent les idées propres du moyen âge et les controverses des publicistes trouvent leur répercussion en philosophie. C'est ainsi que le droit social de saint Thomas est le code du droit public de son temps, avec pour fondement la subordination du pouvoir temporel au pouvoir spirituel.

Nous ne pouvons nous attarder ici à étudier par le détail les divers départements de la morale spéciale.

VI.

PHILOSOPHIE LOGIQUE.

Au XIIIe siècle, comme aux siècles précédents, Aristote est le maître incontesté de la dialectique, et les grands scolastiques ne font que commenter sa pensée.

Avec lui, ils entendent par logique, *l'ensemble des lois que doit suivre l'esprit humain pour acquérir la science.*

Qu'est-ce que *savoir ?* C'est connaître ce qu'est une chose, son essence ; c'est se rendre compte des causes de sa réalité. La *démonstration scientifique*, et le *syllogisme* qui est à sa base, nous apprennent à découvrir l'essence des choses et leurs causes : voilà pourquoi ils constituent le pivot de la logique d'Aristote, et font l'objet de son principal traité, les *Analytiques*. Mais l'un et l'autre de ces deux processus de l'esprit supposent une étude des opérations elémentaires en lesquelles ils se résolvent : le concept et le jugement.

Le *concept* nous représente les choses sous des notes abstraites et générales, les unes propres à une seule espèce de choses, les autres communes à diverses espèces d'un même genre. La logique ne s'occupe du concept, que pour autant qu'il devient élément d'un jugement. Aussi, quand les scolastiques transposent dans la logique la classification des êtres en *Catégories*, ils entendent par là, non point des classes de choses telles qu'elles existent en dehors de nous, mais des classes de *concepts objectifs*, en tant qu'ils sont susceptibles d'être prédicat ou sujet du jugement.

Le jugement ou l'énonciation résulte de l'union de deux concepts, dont l'un est affirmé (prédicat) de l'autre (sujet). Le *de interpretatione* étudie la qualité des jugements (affirmation, négation), leur quantité (universalité, particularité), leur modalité (nécessité, possibilité, contingence).

C'est principalement la syllogistique qui préoccupe les logiciens médiévaux. Ils étudient longuement ce procédé par lequel l'esprit humain, n'apercevant pas immédiatement le rapport entre deux concepts, termes d'un jugement, les compare successivement à un terme moyen. Rattacher les idées les unes aux autres en déduisant le particulier du général, coordonner et subordonner les notions de notre esprit suivant leur degré d'universalité, tel est le processus mental qui nous conduit à la science. Le syllogisme démontre qu'un terme de la conclusion est subordonné en universalité à une tierce notion, qui elle-même est subordonnée au second terme de la conclusion.

La syllogistique est la base de la *démonstration* ou du « syllogisme qui produit la science ». Qu'il s'agisse de déduction ou d'induction, l'esprit doit s'arrêter à quelques premiers principes indémontrables qu'il énonce, à raison de leur évidence immédiate, en partant des données sensibles. A la *définition* (ὁρισμός) et à la *division* aussi, il faut assigner des limites, car il est impossible de tout définir et de décomposer à l'infini.

Dans l'économie générale de la synthèse scolastique, la logique n'est qu'un instrument du savoir, mais elle a des attaches étroites avec la métaphysique et la psychologie. Albert le Grand et ses successeurs affirment nettement ces rapports entre la science des concepts et la science de la réalité. Pour le maître de saint Thomas, la logique est une *scientia specialis*, le *vestibulum* de la philosophie, à laquelle elle est préliminaire comme le dessin est préliminaire à la peinture. Fini donc, à la grande époque, ce despotisme ridicule dont la dialectique a tant abusé au prémoyen âge. A la fin du XIIe siècle, elle ressemble, suivant la poétique expression d'Alain de Lille, à une pâle jeune fille, épuisée par des veilles trop prolongées.

Malheureusement on vit reparaître plus tard les excès des logiciens à outrance. Le réalisme de Duns Scot et la réaction exagérée de G. d'Occam n'ont pas peu contribué à l'avènement de ce formalisme qui empoisonne les écrits des XVe et XVIe siècles ; mais alors la scolastique a dégénéré, et si ces défaillances entachent la mémoire de ceux qui s'en sont rendus coupables, elles laissent intacte la synthèse doctrinale que nous avons essayé de résumer [1].

VII.

CONCLUSION.

Arrivés au terme de cette esquisse rapide, reprenons la question qui nous a servi de point de départ : Qu'est-ce que la philosophie scolastique ? Une définition *intrinsèque* et *essentielle* de la scolastique est-elle possible ?

[1]) Le quatrième groupe des relations de l'ordre universel, ce que saint Thomas appelle l'*ordo quem ratio considerando facit in rebus constitutis per rationem humanam*, pourrait comprendre l'ordre des arts mécaniques et des beaux-arts. Notons que le *beau*, dont la scolastique étudie à la fois l'aspect objectif et subjectif, se rattache à la métaphysique et à la psychologie. Nous avons développé cette thèse dans une série d'*Études historiques sur l'Esthétique de S. Thomas*. (REV. NÉO-SCOL., 1895).

Une définition *intrinsèque* doit être tirée des entrailles mêmes de la chose à définir, et elle est appelée *essentielle* si elle est basée sur sa nature constitutive.

Or, nous connaissons la nature constitutive de la philosophie scolastique par l'ensemble des doctrines qu'elle professe sur les grands problèmes de la pensée.

Pour découvrir les caractères essentiels de la synthèse scolastique, il suffit de reprendre par le détail les groupes de solutions qu'elle comporte et d'en étudier les signes distinctifs. Chacun de ces signes marquera la scolastique sous un angle précis, sous une détermination spéciale ; le faisceau de ces signes constituera l'ensemble des caractères essentiels de la scolastique.

Traçons quelques linéaments de ce travail descriptif.

Avant tout la scolastique n'est pas un système *moniste*. Le *dualisme* de l'acte pur (Dieu) et des êtres mélangés d'acte et de puissance (créatures) fait de la scolastique l'irréductible ennemie de tout panthéisme. Les compositions de matière et de forme, de l'individuel et de l'universel, les distinctions entre la réalité du sujet connaissant et celle de l'objet connu, entre la substance de l'âme bienheureuse et celle du Dieu qui assouvit ses facultés — sont autant de doctrines incompatibles avec le monisme. La théodicée de la scolastique est *créatianiste*, son Dieu est *personnel ;* sa métaphysique de l'être contingent est à la fois un *dynamisme modéré* (l'acte et la puissance, la matière et la forme, l'essence et l'existence) et une franche affirmation de l'*individualisme*. Ce même *dynamisme* régit l'apparition et la disparition des substances naturelles; à un autre point de vue, le monde matériel reçoit une interprétation *évolutionniste* et *finaliste*. — Rappelons, en outre, que la psychologie scolastique est *spiritualiste* et non matérialiste ; *expérimentale* et non aprioriste ou idéaliste ; *objectiviste* et non subjectiviste : la définition même de la philosophie, telle que nous l'avons rapportée plus haut, implique la possibilité pour l'intelligence de saisir

une réalité extramentale. Enfin, la morale emprunte à la psychologie, et la logique à la psychologie les caractères qui la distinguent.

On pourrait multiplier les points de vue, retourner la synthèse scolastique en d'autres sens, et l'on trouverait pour la définir, d'autres caractères intrinsèques. Tous d'ailleurs sont solidaires, tous se complètent ; il doit en être ainsi, puisque les divers départements doctrinaux qu'ils définissent sont reliés entre eux dans la plus intime unité organique.

M. De Wulf.

Mélanges et Documents.

III.

La Reproduction.

*(Suite. *)*

CHAPITRE II.

Après ce court aperçu historique et l'exposé de quelques notions absolument nécessaires à la compréhension de ce qui va suivre, nous pouvons maintenant définir la reproduction comme " un acte par lequel un être organisé sépare de sa propre substance une ou plusieurs parcelles qui se développent en de nouveaux êtres „.

Le fragment ainsi rejeté peut accroître directement son volume et son poids, et en même temps perfectionner sa structure; le développement est simple alors et la reproduction *asexuée*. Si, au contraire, il est nécessaire que plusieurs cellules spécialement différenciées se fusionnent en une seule masse, si cette masse doit passer par un stade de développement embryonnaire ou composé, la reproduction est *sexuelle*.

Examinons maintenant les relations qui existent entre le générateur et les germes fournis par lui ; cela nous conduira à la connaissance de certains faits, de certaines conditions préalables, antérieures à l'acte même de reproduction.

La genèse des germes peut être *totale*, ce qui revient à dire que le corps du générateur peut être entièrement utilisé pour leur produc-

*) V. n° de février, p. 68.

tion. Dans ce cas, aussitôt que la division du générateur est accomplie, celui-ci n'existe plus comme individu autonome, il existe tout entier dans ses descendants. On peut donner comme exemple tous les êtres monocellulaires qui se reproduisent par scissiparité.

La genèse peut aussi être *partielle*, c'est-à-dire qu'une partie, spécialisée ou non, est seule chargée de donner naissance aux germes ; cette partie a été appelée *génératrice*, en opposition avec la partie restante de l'organisme qu'on a appelée *somatique*.

Dans le corps d'un métazoaire, un vertébré par exemple, un îlot de substance est prédestiné à fournir des germes, œufs et spermatozoïdes, rassemblés dans des organes appelés ovaires et testicules ; c'est là la partie génératrice, tandis que les autres organes constituent la partie somatique et n'interviennent en rien dans la production des germes ; ils assurent simplement la vitalité de l'individu.

Dans la genèse partielle, quand les éléments reproducteurs ont quitté l'individu pour remplir leurs fonctions, celui-ci continue de subsister dans sa partie somatique et prépare de nouveaux éléments pour une reproduction prochaine, tout en conservant son autonomie.

Ce *soma* ne peut pourtant pas continuer toujours cette fabrication d'éléments reproducteurs; il n'est pas immortel, il arrive un moment où, devenu vieux, il meurt. C'est un fait d'ordre général que tous les êtres, après s'être perpétués au moyen de cellules spéciales génératrices, meurent plus ou moins tôt, plus ou moins tard ; la mort apparaît comme une conséquence inévitable de la vie.

Il existe pourtant des êtres qui ne meurent pas, et ce sont précisément ceux dont la genèse est totale, car ils emploient la totalité de leur substance pour se reproduire. Ils se divisent en deux parties qui se reconstituent entièrement par après. Chez ces êtres le corps entier est reproducteur, et si ce corps disparaissait et mourait, l'espèce s'éteindrait. Ce sont les êtres monocellulaires, protozoaires et protophytes.

Prenons comme exemple un infusoire. On peut dire de lui qu'il est immortel ; non pas qu'on ne puisse le détruire, le tuer, le blesser, il est au contraire très délicat, très fragile, il en meurt des millions à chaque instant, mais il n'est pas nécessairement voué à la mort ; si les conditions favorables à la vie lui sont données sans discontinuité, sans accident, il se reproduira toujours de lui-même. Il meurt d'accident, mais non de vieillesse, comme l'a dit Delage. Du moment, en effet, que tout le protoplasme d'un générateur sert entièrement à produire des descendants qui continuent à vivre, il ne meurt pas puisqu'il ne subit pas de décomposition cadavérique, puisqu'en quelque sorte sa vitalité s'est renouvelée.

Maupas a pourtant fourni la preuve que les infusoires ne peuvent se diviser indéfiniment. Après un certain nombre de divisions successives, variable suivant les espèces, ils manifestent un certain affaiblissement général de la vitalité. Est-ce la sénilité ? On ne sait, mais il est certain que s'il n'a pas le bonheur de rencontrer un individu de son espèce pour s'unir avec lui, se conjuguer comme on dit, l'infusoire dépérit bientôt et meurt. Pendant cette conjugaison, tout en continuant à vivre, à se mouvoir, leurs protoplasmes s'unissent, ils échangent certaines parties de leur noyau, puis se séparent après quelque temps et recommencent à se multiplier par des divisions successives. On dirait qu'ils sont rajeunis. Les êtres pluricellulaires, l'homme par exemple, s'usent, s'affaiblissent, mais il n'existe pas pour eux de moyen de recouvrer la jeunesse et d'éviter la mort : ils sont donc mortels. Ils possèdent tous en revanche, à un moment donné de la vie, d'autres moyens de perpétuer la vie, par des modes de reproduction partielle et surtout par la reproduction sexuelle. Les cellules sexuelles des animaux supérieurs gardent seules la vitalité ; ce sont les spermatozoïdes et les œufs. Ces deux sortes d'êtres s'unissent, et de leur fusion naît un être simple d'abord, mais capable d'augmenter sa masse, de perfectionner sa structure et de reproduire ainsi un être identique à celui dont il dérive. Les métazoaires supérieurs seraient donc aussi immortels dans leurs cellules sexuelles. La partie somatique des métazoaires reste autonome, mais elle est incapable de donner naissance à des descendants. Par le fonctionnement de ses organes, elle s'use, finit par mourir, c'est-à-dire que son protoplasme subit bientôt la décomposition cadavérique, la dissociation moléculaire des éléments chimiques qui la composent. Les métazoaires sont donc mortels dans leurs cellules somatiques.

C'est cette différence radicale qui a fait naître l'idée de l'immortalité ou, pour mieux dire, de la continuité du plasma germinatif. On a trouvé cependant des exceptions à cette prétendue règle générale : il est des auteurs qui n'admettent pas cette distinction radicale entre cellules sexuelles et somatiques. Spencer, entre autres, croit qu'il n'existe aucune différence essentielle entre les cellules des métazoaires, et il affirme qu'elles pourraient vivre indéfiniment si on pouvait les maintenir dans des conditions convenables de vie : il donne comme exemples les pucerons, les begonia, les pommes de terre. Les pucerons fournissent pendant très longtemps des générations d'individus sans l'intervention des deux sexes, un seul suffit : cet exemple est fautif, car un second sexe est encore nécessaire, toutes les cellules du corps des pucerons n'étant pas capables de reproduire

l'animal entier ; la distinction subsiste donc ici. Les autres sont plus probants : une seule cellule de la feuille de Begonia peut reproduire la plante entière, les pommes de terre depuis leur découverte se propagent par bouture. Ces exemples de longévité de cellules somatiques sont certains, et l'on peut se demander avec raison si elle a une limite. Ces exceptions n'infirment en rien la règle énoncée plus haut pour les animaux supérieurs. Quoi qu'il en soit, il est certain que les cellules sexuelles seules conservent leur vitalité, tandis que dans l'immense majorité des cas les cellules somatiques meurent.

Nous pourrons donc suivre ainsi d'une manière générale la marche de ces phénomènes : Dans un générateur quelconque, la partie génératrice, sexuelle, se détache du soma, conserve la vie et la faculté de se reproduire et d'engendrer un nombre variable de descendants. Ces descendants deviendront à leur tour générateurs, et chacun d'eux renfermera également une partie génératrice et une partie somatique, qui toutes deux dérivent de la partie génératrice du premier générateur ; c'est cette substance qui par accroissement et nutrition a fourni, après différenciation histologique, un métazoaire complet. Ou bien, en termes vulgaires, le corps de l'homme, fût-il mortel, ne meurt pas tout entier: il laisse après sa mort des descendants formés de sa substance, qui continuent en quelque sorte sa vie. C'est là un fait indubitable. L'œuf fécondé est un être formé par la fusion de deux parcelles de substance génératrice, œuf et spermatozoïde; et l'enfant, au point de vue matériel, n'est qu'un œuf fécondé, grandi, développé, différencié histologiquement. Son volume s'est certes accru, des millions de fois; il n'en reste pas moins la continuation de ses parents, ainsi que le démontre d'ailleurs la ressemblance avec les deux générateurs.

Puisque les cellules somatiques et germinales dérivent d'une aïeule germinale, on s'est demandé où et comment s'opérait cette différenciation au cours du développement. Boveri a donné du fait une explication appuyée d'une découverte intéressante, que nous avons confirmée depuis.

Dans la segmentation de l'œuf d'*Ascaris megalocephala*, les deux premières cellules sont identiques, il n'en serait déjà plus de même au stade de quatre cellules, et l'on a observé les phénomènes suivants dans trois d'entre elles. Pour passer au nombre de huit, elles se divisent, mais d'une manière toute particulière ; les chromosomes ou bâtonnets de nucléine s'ordonnent à la manière ordinaire pour former la couronne équatoriale. A ce moment, l'extrémité des bâton-

nets, qui est renflée en forme de massue, dépasse notablement les filaments plastiniens du fuseau, et est en quelque sorte plongée dans le cytoplasme. Au lieu de se diviser longitudinalement et de se diriger par moitié vers les pôles de la figure cinétique, les bâtonnets subissent alors plusieurs transformations. Les deux extrémités en massue se détachent par une division transversale du reste du bâtonnet en rapport avec le fuseau, et tombent dans le cytoplasme où elles se ramassent en boule, pour disparaître peu à peu. Le segment mince, resté en rapport avec le fuseau, se résout en petits granules qui s'attachent sur les filaments fusoriaux ; on peut fixer leur nombre à seize environ. Ce sont eux qui, par une division transversale, fourniront la nucléine des nouveaux noyaux ; ce sont les chromosomes de ces cellules. La quatrième cellule ne présente pas toutes ces transformations, le chromosome reste indivis, long et volumineux ; c'est elle qui, d'après Boveri, sera la souche de toutes les cellules germinatives, tandis que les trois autres seraient la souche des cellules somatiques.

En somme, ce qui d'après Boveri caractériserait les cellules germinatives, serait le nombre des chromosomes, de moitié inférieur à celui des cellules somatiques et leur volume; les cellules somatiques, au contraire, auraient un nombre double de chromosomes, beaucoup plus petits, elles perdraient à un moment donné une grande quantité de nucléine. Ce rejet est-il qualitatif ou quantitatif ? qui saurait le dire ? Ce fait unique se généralisera-t-il ? Nous pouvons en confirmer la réalité pour l'*Ascaris megalocephala*, mais jusque maintenant c'est un fait isolé.

Nous nous trouvons donc maintenant en présence de deux espèces de cellules; essayons de pousser nos investigations plus loin, et demandons-nous comment ces cellules germinatives acquièrent un caractère sexuel déterminé, comment les unes deviennent des œufs, les autres des spermatozoïdes.

Quelle est l'origine des sexes, en un mot ?

Cette question, posée d'une manière claire depuis quelques années seulement, n'a pas encore reçu jusqu'ici de réponse satisfaisante. De nombreuses études ont été entreprises et l'on est arrivé à la connaissance d'un certain nombre de faits intéressants, qui sont loin de donner une solution catégorique. Il est néanmoins très important de les connaître, à cause du grand intérêt qui s'attache à cette question.

Avant d'entamer l'exposé de ces recherches sur le fond même de la question, il est nécessaire de connaître comment les sexes sont répartis chez les différents individus. Nous rappellerons tout d'abord

que certains individus, sexués ou non, peuvent produire à eux seuls des germes capables de développement: c'est l'*Autogenèse;* d'autres, au contraire, produisent des germes destinés à se fusionner avec ceux d'un congénère, et cette fusion est chez eux indispensable au développement : c'est la *Digenèse.*

L'autogenèse comprend différents cas que nous allons examiner : d'abord, les cas de reproduction asexuée, fissiparité, gemmiparité, gemmulation, sporulation et, en plus, deux cas de reproduction sexuée.

Le premier est la *Parthénogenèse.*

On observe ce procédé chez les animaux dont les femelles seules sont connues ; elles pondent des œufs qui se développent, donc sans intervention d'un élément mâle.

Dans un autre cas, les mâles existent mais leur intervention n'est pas nécessaire ; nous verrons plus loin quelle peut être leur influence quand il y a fécondation.

Le second cas est l'*Hermaphroditisme;* ce terme s'emploie pour les êtres qui portent les deux éléments sexuels, œufs et spermatozoïdes, réunis sur le même individu. On en distingue trois variétés:

a) D'abord le même individu contient les deux genres de cellules, arrivées ensemble à maturité: si elles se rencontrent et se fusionnent, il y a formation d'un embryon. Il y a donc ici, encore, un cas d'autogenèse et d'autofécondation : exemple les Planaires, et autres Turbellariés. On dit alors que l'hermaphroditisme est complet.

b) Ou bien les cellules sexuelles arrivent à maturité à des époques différentes, et le même individu n'en porte qu'une seule espèce arrivée à maturité ; il doit donc rechercher un congénère chez lequel l'autre cellule sexuelle sera propre à la fécondation. Si chez lui l'ovaire est mûr, il recherchera un individu chez lequel les testicules renfermeront des spermatozoïdes bien développés.

c) Il arrive enfin que les produits sexuels arrivés ensemble à maturité, ne peuvent entrer en contact sur le même individu ; la disposition des organes annexes des glandes sexuelles est telle que leurs produits sont évacués par des voies différentes, et un accouplement devient nécessaire. Les deux dernières variétés constituent l'*hermaphroditisme incomplet.*

La digenèse comprend seulement deux modes de la reproduction sexuée, l'hermaphroditisme incomplet et la dioïcité. Les êtres sexués autogènes s'appellent aussi monoïques; les êtres unisexués s'appellent dioïques, ils sont mâles ou femelles pendant toute leur vie: c'est le cas de tous les animaux supérieurs.

Maintenant que nous avons vu comment les sexes pouvaient être

répartis, nous pouvons nous demander comment il se fait qu'un descendant, issu de deux générateurs et leur ressemblant en proportion variable, prend toujours le sexe de l'un ou de l'autre.

On a déjà beaucoup expérimenté, et beaucoup épilogué sur les raisons et les causes de la naissance d'un garçon plutôt que d'une fille. On ferait un volume si l'on voulait recueillir les opinions émises et les moyens vantés par les charlatans, accoucheuses et autres bonnes femmes, pour pouvoir procréer à volonté un enfant du sexe masculin ou féminin. On ne peut accorder aucune confiance à tous ces moyens empiriques, mais il convient de tenir compte de tous les faits apportés par des observateurs sérieux. Malheureusement, au lieu d'éclairer la question, ces faits paraissent au contraire les embrouiller.

On a d'abord constaté une chose, c'est que le massif de cellules germinales embryonnaires n'a aucun caractère sexuel perceptible au microscope dans l'état actuel de nos connaissances. Jusqu'à un âge assez avancé du développement, il est souvent tout à fait impossible de dire si ces cellules, qui ont pourtant un aspect caractéristique, évolueront dans un sens ou dans l'autre, œuf ou spermatozoïde. On les reconnaît facilement à leur volume, à leur noyau polymorphe dont la nucléine a un faible pouvoir électif pour les colorants, aussi longtemps qu'ils sont en repos. On a soumis les embryons, ou les jeunes animaux qui portent ces cellules germinales, à une foule d'expériences. On a élevé la température de leur milieu ambiant, on leur a donné la nourriture avec abondance, avec parcimonie, on les en a privés presque. Chez certaines espèces animales, toutes ces expériences ne sont pas parvenues à faire varier la nature du sexe. Il semble résulter de là qu'il existe des animaux dont le sexe était déterminé dès les premiers moments du développement. Pour d'autres, il est prouvé que certains œufs sont prédestinés, même avant la fécondation, à donner soit des mâles, soit des femelles. La forme ailée du Phylloxera pond deux espèces d'œufs très distincts les uns des autres ; les petits donneront des mâles, les gros des femelles.

Chez certains Rotateurs, les choses se compliquent encore : un des mieux étudiés est l'*Hydatina senta*, qui se reproduit par parthénogenèse ou par fécondation. Pendant tout l'été, c'est la parthénogenèse qu'on observe, et presque toujours les œufs pondus pendant cette période donnent naissance à des femelles, qui sont inaptes à la fécondation ne supportant pas l'approche du mâle. Mais il existe d'autres femelles capables de fécondation ; si celle-ci se produit, c'est toujours soit au printemps soit le plus souvent en automne ; elles pondent

alors des œufs d'hiver *(Dauereier)*, qui en se développant donnent toujours naissance à des femelles. Si, au contraire, ces œufs ne sont pas fécondés, il en sort toujours des mâles. Nussbaum et Lenssen ont en outre constaté, que dès qu'une Hydatine a pondu un œuf qui deviendra une femelle, elle ne pondra plus jusqu'à la fin de sa vie que des œufs d'où sortiront des femelles, et vice-versa.

Maupas avait cru pouvoir conclure de ses expériences que la température était le facteur déterminant du sexe : la chaleur produirait les mâles, le froid les femelles. Notre vénéré maître, M. Nussbaum, reprenant les expériences du savant français, démontra que la température agit d'une manière indirecte. A une température relativement basse, les *Euglena*, nourriture habituelle de l'*Hydatina senta*, se conservent beaucoup mieux, les conditions de l'alimentation sont meilleures, d'où production de femelles ; à une température de 25° et plus, les conditions changent, les euglènes dépérissent, d'où production de mâles.

Mais, si l'on diminue la ration alimentaire à une température optima pour la production des femelles, on voit apparaître des mâles. Nussbaum en est arrivé à produire indifféremment des mâles et des femelles dans toutes les conditions de vie, en rationnant plus ou moins les animaux en observation. Pour lui donc, l'origine du sexe est en relation immédiate avec la nutrition. Cette donnée n'était, en somme, que la confirmation de faits observés par von Siebold sur une guêpe, *Nematus ventricosus*. Cet hyménoptère dont les œufs, fécondés ou non, produisent des femelles ou des mâles, engendre plus de femelles quand on lui sert une nourriture abondante. Il en est de même des chenilles des Papillons, des Pucerons, chez lesquels on peut indéfiniment retarder la formation des mâles si on les alimente avec soin. Born et Jung, en nourrissant plus ou moins abondamment des têtards de Batraciens, arrivent à obtenir jusqu'à 95 p. c. de femelles, alors que, dans les conditions normales, le pourcentage ne s'élevait jamais au delà de 60 p. c.

Hoffman, par ses mémorables expériences de semis, est arrivé pour les plantes aux conclusions suivantes : que les mâles sont des êtres réduits, incomplètement développés, qui se forment quand les conditions sont défavorables. Chez les êtres où la parthénogenèse est facultative, la fécondation est un facteur important de la formation du sexe. Les Pucerons, les Daphnies, les Artémies, dont les œufs ne sont pas fécondés, n'engendrent que des femelles ; les fécondés produisent des femelles et des mâles. Il semble tout naturel à première vue que la mère seule puisse donner le sexe qu'elle possède,

mais il est plus drôle qu'elle puisse produire le sexe qu'elle n'a pas, et cela sans que le mâle soit intervenu. Nous en avons eu des exemples chez les Hydatina, mais il était nécessaire de les faire jeûner. Le phénomène est plus curieux encore chez les Abeilles, dont les reines pondent à volonté des œufs, qui, lorsqu'ils ne sont pas fécondés, deviennent tous des mâles.

Ces observations et expériences si intéressantes constatent, en somme, que l'alimentation joue un grand rôle dans la formation des sexes ; la fécondation intervient aussi dans certains cas, mais d'une manière non encore définie. Toutefois le *comment* est encore inconnu, et le fond de la question reste un mystère.

(A suivre.) H. LEBRUN.

IV.

La traduction française de la terminologie scolastique.

---

1. **Correspondance** [1]. — On nous écrit entre autres : “ Votre œuvre est nécessairement double : si elle édifie une terminologie, c'est sur les ruines des expressions incorrectes jusqu'ici usitées. A cet égard, les traducteurs, en produisant leurs traductions justifiées, ne feraient-ils pas bien de signaler les expressions fautives qu'ils improuvent ? Voici des exemples : *actus cognoscitivus* = acte cognitif et non pas cognoscitif, terme vieilli ; *cognitio* = cognition, acte de connaître, au lieu de connaissance ; *conversio ad phantasmata* = retour sur les images au lieu de conversion aux images ; etc... Vous faites sagement de laisser les auteurs s'ignorer entre eux : l'anonymat est une garantie d'impartialité et de franchise pour les appréciations à émettre. „

Très justes ces observations.

D'un autre correspondant : “ Je voudrais notamment discuter un point général dont l'importance s'impose constamment à l'esprit lors-

[1] Nous répondons par la voie de la *Revue* aux questions d'ordre général qui nous sont adressées.

qu'on s'efforce de traduire quelque terme difficile. Prenez, par exemple, le terme *species intentionalis.* " Species „ est une forme intellectuelle, c'est évident ; *intentionalis* désigne que cette forme est prise surtout en considération par son côté relatif, par son caractère de représentation. Supposons donc que nous mettions : *species intentionalis* = " idée représentative „ ou mieux, pour éviter jusqu'à l'apparence du pléonasme, " représentation intellectuelle „. Mais il faut remarquer et c'est ici que la difficulté commence — que les mots " intentio „ et " intentionalis „ s'emploient dans d'autres expressions, dans un sens certainement différent, mais non opposé, et qui, par conséquent, peut se réunir au premier dans une même expression. Je me contente de signaler : 1° Accidit naturæ *intentio* (même sens que ci-dessus) *universalitatis.* 2° Virtus *intentionalis* = vertu, puissance, force incomplète dans son être *(habet esse incompletum),* ne persistant pas après sa production, s'évanouissant avec la causalité *actuelle* de la cause *(per modum quo lumen vel colores sunt in aere et motus in instrumento artificis).* Ces expressions sont certainement de saint Thomas. Voir en outre *Quæst. disp. De Potentia,* III, 7. ad 7m. Or, cette seconde signification convient parfaitement à la *species intentionalis,* et, d'après certaines phrases de notre Docteur, que je me rappelle précisément, j'incline à croire que de fait saint Thomas l'attribuait, ensemble avec la première, à l'expression discutée *(de spir. creat.* a. I, ad 11m et a. III ad 3m). — Mais ce sens n'est nullement inclus dans " représentation intellectuelle „, et je doute très fort qu'on puisse découvrir en français un mot assez large et en même temps assez compréhensif pour exprimer les deux sens. — Force nous est donc de déterminer un terme conventionnel, et l'on nous accuserait à bon droit de tomber dans l'arbitraire, si nous en prenions un autre que celui qui est consacré par l'usage séculaire. La seule traduction acceptable de *species intentionalis* serait donc " espèce intentionnelle „, le dernier mot *intentionnelle* n'étant ni plus ni moins arbitraire que le terme latin *intentionalis.* Mais, à ce prix, était-ce bien la peine de traduire ? " Espèce intentionnelle „ ne dira rien à qui ne comprend pas *species intentionalis.* „

Nous croyons qu'il est possible d'obvier à la difficulté signalée par notre correspondant, grâce à un double moyen :

a) La distinction des divers sens que revêt un même mot, lorsque ces divers sens ne sont pas rattachables à une idée commune. Il nous semble naturel, en ce cas, de créer deux ou plusieurs termes français correspondants. Car un mot à signification multiple équivaut en réalité à plusieurs mots.

b) Une brève justification de la terminologie employée.

2. **Règles relatives au travail lexicographique.** [1]) — *a)* Le mot ou l'expression française qui sert de traduction à un terme scolastique peut être, ou non, emprunté à l'étymologie de ce dernier.

b) Si un terme a diverses significations, il faut les traiter à part — au besoin, créer divers termes français pour les traduire – rechercher s'il y a une filiation entre ces diverses significations, afin de rendre par un terme unique la notion commune à toutes.

c) La même règle s'applique aux diverses significations *historiques* d'un même mot.

N. B. Il n'est pas indispensable, pour faire des essais de traduction, de traiter *ex professo* toutes les significations d'un mot. Car les échanges de vues entre nos correspondants viendront compléter progressivement la note lexicographique de chaque terme.

d) Écarter les traductions défectueuses qu'on improuve.

Ces diverses règles ont d'ailleurs été mises en pratique dans les essais de traduction que nous publions ci-après.

3. **Traductions proposées** [2]).

[1] Species intentionalis. — Species. — Intentio. — Species impressa, expressa.

[a] 1° *Species* signifie le corrélatif du *genre*. On doit alors traduire ce mot par *espèce;* 2° *Species* signifie *image* ou *représentation*. Tel est le sens de *species* dans l'expression : *species intentionalis*. La *species intentionalis* peut s'appeler — au figuré – *image*, mais le terme propre est *représentation*.

Intentio signifie l'application de l'âme à un objet. Or l'âme s'applique à un objet par la connaissance (en connaissant l'objet) ou par l'acte de la volonté (en voulant l'objet). L'application de l'esprit à un objet par un acte de volonté s'appelle en français *intention*. Mais ce mot français ne peut servir à désigner la connaissance de l'objet par l'âme, connaissance exprimée en latin par *intentio*.

La connaissance a lieu par le moyen de représentations de l'objet que l'on appelle pour cela en latin *species intentionalis*, mais qu'on ne peut appeler en français *représentations intentionnelles*.

Si les *species intentionales*, c'est-à-dire les représentations d'un

[1]) Ces règles sont provisoires. Elles pourront être modifiées et étendues s'il y a lieu.

[2]) A chaque terme dont nous enregistrons les essais de traduction, nous donnons un numéro d'ordre [1], [2], etc. Cela permettra de les répertorier. En outre, nous désignons par [a], [b] les divers correspondants qui traiteront ces termes.

objet qui sont en rapport nécessaire et exclusif avec la connaissance de cet objet, étaient toutes (d'après les scolastiques) dans l'esprit, on pourrait traduire *species intentionalis* par *représentation mentale*, ou aussi *image mentale*, car le mot " mentale „ indique assez que le mot " image „ est pris au figuré.

Mais il paraît certain que les scolastiques admettaient des représentations ayant un rapport nécessaire et exclusif avec la connaissance, et qui toutefois ne se trouvaient pas dans l'esprit. Par exemple, la *similitudo coloris in aere*. (V. S. Thom. Aq. *Sum. Theol.* Part. I, q. 67.) C'est pourquoi, dans la pensée des scolastiques, *species intentionalis* ne signifie pas seulement *représentation mentale*, mais toute représentation servant uniquement à faire connaître un objet, toute représentation du connaissable en tant que tel. Quel mot faut-il ajouter à *représentation* pour signifier cela ? Je n'en vois pas de meilleur que le mot *cognitif*. Le mot *cognitionnel* dirait mieux la pensée, mais il a l'inconvénient de n'être pas français.

Conclusion. — *Species intentionalis* = *Représentation* ou *image cognitive* ou *cognitionnelle*.

Remarque. — On pourra *souvent* traduire par *image* ou *représentation mentale*

Species impressa, expressa. — Je ne sais si tout le monde comprend ces expressions de la même manière. Il me semble que c'est la même *species* qui est à la fois *impressa* sous un rapport, *expressa* sous un autre rapport, comme c'est la même empreinte qui est *imprimée* par le sceau et *exhibée* par la cire, comme c'est le même son qui est *provoqué* par l'archet et *rendu* par la corde, enfin comme c'est la même image qui est *envoyée* par le corps et *renvoyée* ou *réfléchie* par le miroir. En un mot, c'est le même effet qui est produit par l'*action* de l'objet et par la *réaction* de la faculté.

S'il en est ainsi, on n'aura que l'embarras du choix. La species *impressa* sera la représentation en tant qu'*imprimée, provoquée, envoyée*, etc. ; species *expressa* se traduira par représentation *exhibée, rendue, renvoyée* ou *réfléchie*, etc. Et pour mieux dire en quittant toute figure, on dira représentation *produite* (par l'objet) et *reproduite* (par la faculté), ou image ou représentation par action (impressa) et par réaction (expressa).

Que si l'on préfère à l'exemple des scolastiques employer une figure, une comparaison toujours très utile en ces matières, on prendra

[b] *Species intentionalis* = image mentale, non espèce intentionnelle.

Species impressa = empreinte, non espèce imprimée. *Species expressa* = expression, non espèce exprimée.

Species sensibilis = image (sensible) : empreinte ou expression sensible. *Species intelligibilis* = idée, concept ; empreinte ou expression intelligible.

[2] Privatio.

[a] *Privation* en français signifie plutôt le fait de priver une chose d'une autre. En général, on doit traduire *privatio* par *manque* (substantif masculin), ce qui ne signifie pas autre chose que *l'absence* d'une chose dans une autre en laquelle la première pourrait être.

[3] Sensus communis, sensorium commune.

[a] *Commun sens*, non sens commun, afin d'éviter l'équivoque avec la dose de raison minima commune à toute l'espèce.

[4] Corruptio unius est generatio alterius.

[a] Destruction de ceci, production de cela.

4. **Discussion.** — Un rapporteur à qui nous avons soumis ces essais fait observer :

[1] Species intentionalis.

[a] La *similitudo coloris in aere* dont parle S. Thomas, tout en ayant un caractère représentatif, est-elle appelée *intentionalis* par la scolastique ? L'*intentio* vise-t-elle des phénomènes autres que le phénomène interne et subjectif de la connaissance ?

En outre, la traduction proposée rend-elle le sens de *intentio* dans l'expression *virtus intentionalis* dont il est parlé plus haut ?

[3] Sensus commune.

[a] On a traduit aussi par *sens central.*

[4] Corruptio unius est generatio.

[a] La *corruptio* s'applique aux réalités accidentelles et substantielles ; la *generatio*, au contraire, a toujours pour terme une substance. La traduction ne tient pas compte de cette distinction.

5. **Termes dont on demande la traduction.**

Actu signato. actu exercito.
Voluntarium simpliciter, voluntarium secundum quid.
Concupiscentia, cupido, desiderium.

Bulletins bibliographiques.

II.

Bulletin d'Histoire de Philosophie moderne.

Les préoccupations des historiens de la philosophie ne semblent indiquer aucune tendance générale. Certes, toute pensée sérieuse, toute personnalité philosophique peut fixer l'attention de l'historien ; et si tous ceux qui ont laissé un nom dans les doctrines de l'humanité n'occupent point une place égale dans un ouvrage d'ensemble, ils méritent néanmoins l'examen du monographe, qui précise leurs idées, y recherche l'harmonie et la cohérence, et prépare ainsi la mesure à laquelle l'historien mesurera le philosophe. — Cependant le choix d'un sujet est presque toujours inspiré par des tendances personnelles ; on examine surtout les doctrines qu'on aime ou qu'on déteste avec vigueur ; et s'il est difficile de ranger logiquement les différentes monographies historiques qui ont vu le jour dans ces derniers temps, il n'est point téméraire d'en conclure qu'un certain désarroi règne aussi dans les doctrines, et qu'aucune personnalité ne parvient à acquérir une influence prépondérante.

M. Georg Cantor [1]) a plutôt contribué à l'histoire d'un philosophe qu'à celle de la philosophie. Il affirme avec confiance que François Bacon, surtout connu comme philosophe, est aussi l'auteur des drames de Shakespeare : et il prétend justifier cette assertion en publiant une série de petits poèmes, composés à l'occasion de la mort de Bacon. Chose assez étrange : dans la plupart de ces pièces, on exalte le poète, le dramaturge, l'Apollon, et l'on ne semble men-

[1]) *Die Rawley'sche Sammlung von Zweiunddreissig Trauergedichten auf Francis Bacon. Ein Zeugniss zu Gunsten der Bacon-Shakespeare-Theorie* von Georg Cantor. — Halle, Max Niemeyer.

tionner qu'incidemment la *Magna Instauratio* du philosophe. — Il semble bien qu'il y ait là un élément de ce débat, qui passionne certains esprits; mais il est à craindre que M. G. Cantor ne se soit laissé emporter par une conviction acquise. La plupart des éloges, contenus dans ce pompeux latin, s'appliquent avec une égale facilité à n'importe quel labeur littéraire ou scientifique. Dans tous les cas, les allusions aux œuvres poétiques du fameux chancelier sont trop vagues, trop générales, pour qu'elles puissent renverser une tradition solidement corroborée par les faits.

D'un intérêt plus directement philosophique est l'ouvrage du Dr H. Goebel, intitulé : *Les idées philosophiques de Hume dans son histoire d'Angleterre* [1]. D'une rare aisance de style, ce travail paraît en outre très consciencieux ; il donne une vue d'ensemble des aphorismes politiques, des aperçus religieux et moraux, que Hume a éparpillés dans son grand ouvrage historique, et met vivement en lumière l'opposition constante entre les doctrines sceptiques du philosophe, et les tendances politiques et religieuses du citoyen.

Dans le premier chapitre, le Dr Goebel a réuni ce que Hume émet d'opinions sur la philosophie de l'histoire. Deux fins peuvent pousser à l'étude des événements passés : le plaisir et les leçons de politique que nous pouvons y trouver. Pour le philosophe, les recherches historiques ne peuvent avoir d'autre but que de résoudre les problèmes politiques des temps actuels. La conception que Hume se fait de l'histoire est donc mesquinement étroite ; et l'on peut prévoir dans quel esprit il mènera son étude, sous quelle lumière il produira les faits.

Les nations passent par des alternatives de progrès et de décadence. La philosophie de l'histoire doit rechercher les causes de ces revirements. Hume nie tout simplement que nous en sachions quoi que ce soit. L'histoire est un chaos, un sphinx qui s'amuse à nous poser des énigmes insolubles. La philosophie de l'histoire est donc pour Hume un non-sens ; et sous ce rapport le philosophe anglais est nettement inférieur à son contemporain Montesquieu, qui parfois poursuit avec succès l'étude de certaines influences, qu'aujourd'hui nous considérons comme très efficaces. Cependant, pour ce qui regarde l'organisation politique, la constitution de l'État, Hume reconnaît que la recherche des causes n'est pas absolument stérile ; ce qui permet de faire de la politique une science.

[1]) *Das Philosophische in Humes Geschichte von England*; von HEINRICH GOEBEL, Dr Phil. — Marburg, Elwert.

Les deuxième et troisième chapitres mettent surtout en lumière les idées politiques de Hume. — Il est faux que l'organisation politique repose sur un contrat entre sujets et souverains. Le régime patriarcal est un non-sens ; la souveraineté du peuple n'a jamais existé. Tout État doit son origine à la violence, à l'injustice, à l'usurpation, sanctionnées par le temps et parfois par un consentement incomplet des sujets. Mais il ne faut pas en conclure que la force soit le premier facteur du gouvernement. La force se trouve du côté des sujets ; le pouvoir s'appuie avant tout sur l'opinion publique ; il doit tâcher de la former s'il le peut, et doit la suivre toujours. Cependant les modifications dans le régime politique doivent être menées avec une extrême prudence, car les changements violents entraînent toujours de très grands maux. — Tout gouvernement, qu'il s'agisse de l'autocratie la plus rigoureuse ou du régime libéral de l'Angleterre, implique une lutte entre la liberté et l'autorité. Cette dernière est essentielle à tout État ; la liberté est une perfection accidentelle ; et c'est pourquoi, lorsque la lutte toujours engagée entre elles ne peut aboutir qu'à la destruction de l'une ou de l'autre, c'est la liberté qui doit se sacrifier.

La monarchie tempérée est le meilleur régime possible. Il est manifeste qu'en cas d'extrême nécessité il est permis de résister par la force au pouvoir établi, bien qu'il ne faille jamais infliger au monarque oppresseur le sort de Charles I. Le principe fondamental des *Tories*, qui proclame l'obéissance passive, est donc théoriquement absurde. On le voit, les doctrines de Hume sont nettement *whig* ; mais de fait, ses goûts aristocratiques, son aversion pour la lutte des partis, qu'il qualifie de " sottise et canaillerie „, son amour du repos et son sybaritisme le rapprochaient toujours davantage des *Tories*. Il le proclame lui-même : souvent on élit son parti politique, non par conviction, mais par tempérament. Peu à peu son dégoût pour l'agitation populaire le domine tellement, malgré ses doctrines libérales, qu'il en vient à souhaiter que l'Angleterre finisse son histoire, — puisqu'un jour elle la finira, — sous un brillant et fastueux absolutisme.

Les doctrines morales de Hume, éparses dans son Histoire d'Angleterre, sont réunies par le Dr Goebel dans le quatrième chapitre. La théorie du libre-arbitre ne soutient pas l'examen ; l'histoire démontre que les actions humaines, comme tous les événements, sont soumises aux lois d'une inflexible causalité. On appelle *vertus* les actions agréables à la société ; les actions nuisibles ou désagréables sont des *vices*. Comme d'ailleurs les goûts et les besoins de la société se modifient, les attributs de *vertu* et de *vice* se déplacent souvent dans

le cours des temps. On reconnaît bien Hume le philosophe à ce cynique scepticisme. Mais il arrive à Hume l'historien d'oublier ces doctrines ; les faits imposent presque inconsciemment à son intelligence la conviction qu'il y a de vraies vertus. Selon la tendance de son caractère, il estime surtout les vertus de la vie privée ; et c'est d'après celles-ci qu'il juge les personnages historiques.

Les idées religieuses de Hume sont bien minces : l'intelligence nous fait conclure à la réalité d'une intelligence suprême ; mais nous n'en savons pas davantage. Aussi la seule vraie religion est purement interne. L'histoire ne s'occupe donc que des fausses religions, qui toutes impliquent plus ou moins la fraude, l'hypocrisie, la sottise et le vice. — Il est indispensable à tout État d'avoir une religion établie et un clergé grassement rétribué, l'intérêt étant le seul moyen d'obliger les ecclésiastiques à se tenir tranquilles et à coopérer avec le pouvoir civil. Des deux formes que prend la ferveur religieuse, le fanatisme et la superstition, cette dernière à la plus haute valeur politique, parce qu'elle inspire le respect de l'autorité. Le catholicisme romain surtout peut rendre d'excellents services, parce qu'il est beau, élégant. artistique, et montre néanmoins dans ses religieux la mine austère qui plaît au peuple.

En somme, Hume sort singulièrement amoindri de l'examen auquel le docteur Goebel l'a soumis. On pourrait intituler cette étude : les contradictions de Hume. Le fameux sceptique nous y apparaît inconséquent dans tous les domaines. Il faut savoir gré au savant auteur d'avoir si habilement mis en lumière ce côté peu connu de Hume.

M. Roelof Vorenkamp étudie, au point de vue de la philosophie religieuse, l'agnosticisme d'Herbert Spencer [1]). Il en puise l'exposé dans les *First Principles*, et dans un article fameux du *Nineteenth Century* (january 1884) qui porte le titre de : *Religion, a Retrospect and Prospect*. Il n'est pas facile de voir l'importance, pour la thèse de M. Vorenkamp, de la controverse entre Spencer et Harrison. Quelques phrases admirablement écrites par ce dernier, sa plaidoirie en faveur du Comtisme, les louanges et les reproches traditionnels dans cette espèce de discussion, voilà à peu près tout ce que contient le second chapitre ; aussi sa suppression ne nuirait pas sensiblement à la thèse. — L'exposé des doctrines de Spencer, et de la marche logique qui

[1]) *Het agnosticisme van Herbert Spencer*, door ROELOF VORENKAMP. — Assen, H. Born. — C'est une dissertation inaugurale pour le doctorat en théologie protestante.

a fait aboutir le philosophe anglais a son *Inconnaissable*, mérite les plus sincères recommandations. L'auteur y trouve toujours le mot exact qui exprime clairement sa pensée, et l'on peut le féliciter d'avoir donné une bonne vue d'ensemble des théories dont il s'imposait l'examen.

On ne saurait malheureusement donner les mêmes éloges aux idées personnelles de M. Vorenkamp. — Spencer n'est pas conséquent dans son agnosticisme; son système n'amène pas la conciliation si longtemps désirée entre la science et la religion, et doit fatalement faire disparaître toute idée religieuse. Tout cela est établi par l'auteur d'une manière remarquable. Mais quand il en vient à reconnaître, à la suite du Dr Martineau, que le Dieu réel n'est pas absolument infini [1], et à proclamer que telle est la seule réponse qu'on puisse efficacement opposer au panthéisme, on ne peut que regretter qu'un théologien ne possède pas des idées philosophiques plus solides, et ne choisisse pas un guide plus sûr en matière religieuse que le docteur Martineau. Cette colossale défaillance de M. Vorenkamp est d'autant plus étrange, que la difficulté qui l'y fait choir est un paralogisme manifeste et ne repose absolument que sur une équivoque.

De Spencer au plus brillant de ses adversaires, M. A. Balfour, la distance est moins grande qu'on n'est généralement tenté de le croire. C'est ce qui résulte de l'examen auquel M. Rey vient de soumettre [2], à la suite de S. George Mivart, l'ouvrage que l'élégant politicien a publié en 1895 sous le titre : *Foundations of Belief*. — Déjà en 1879, M. Balfour avait publié une " Défense du doute philosophique „ *(Defence of philosophic doubt)*, aboutissant à cette conclusion absolument caractéristique : " Ni la science, ni la religion ne sont capables de preuves satisfaisantes... La religion doit être acceptée sur cette base que la preuve du contraire est impossible. „

Le présent travail, dont le titre, pour correspondre aux idées de l'auteur, devrait se traduire : " Les Fondements des *Convictions* „, se divise en quatre parties. — La première est une charge à fond contre ce que l'auteur appelle le naturalisme, système que S. George Mivart préfère désigner sous le nom de " sensisme „, et qui est mieux connu sous celui de positivisme. M. Balfour le réduit à l'absurde au

[1]) Citons les paroles déconcertantes de M. Vorenkamp : " Gods volstrekte oneindigheid valt hier weg, of indien deze bewaard blijft, verzwelgt zij de menschelijke persoonlijkheid „ (p. 154). — Une phrase équivalente du Dr Martineau est citée à la p. 151.

[2]) J. Rey, *La Philosophie de M. Balfour*. — Lethielleux, Paris.

point de vue de la morale, de l'esthétique et de la raison, parce que dans tous ces domaines il est incapable d'expliquer nos plus hautes connaissances, nos plus nobles émotions, nos besoins suprêmes. — Il est à remarquer que dans toute cette critique l'auteur ne fait jamais appel à l'évidence des principes intellectuels et moraux, mais uniquement à nos sentiments et à nos besoins.

La deuxième partie examine les quatre systèmes, ayant la prétention de fonder nos " croyances „ (convictions). M. Balfour proclame hautement leur impuissance : *l'empirisme* annule la raison, et s'enlève par là le droit d'affirmer le principe de causalité, base de toute science ; *l'idéalisme* est la négation même de toute connaissance véritable, puisqu'il réduit tout à des idées sans objet ; *le rationalisme*, — c'est-à-dire la philosophie rationnelle, celle de Platon, Aristote, Descartes, Spinoza, Leibniz, etc. — n'a jamais donné ni métaphysique satisfaisante, ni épistémologie acceptable ; enfin *l'orthodoxie rationaliste*, qui essaie d'unir la science et la foi, a toujours échoué.

La troisième partie n'est autre chose que l'éloge absolu, exclusif, de l'autorité. Les principes pratiques de la vie ne sont nullement basés sur la raison, mais sur l'habitude, l'autorité, la croyance. L'autorité seule rend possible la vie tant sociale qu'individuelle.

C'est d'après ces principes que, dans la quatrième partie, M. Balfour donne quelques indications pour une " philosophie provisoire „. C'est toujours le même scepticisme, basé souvent sur d'évidents sophismes. Toute pensée, affirme le philosophe anglais, possède un côté subjectif, et est donc toujours plus ou moins fausse. La science, aussi bien que la religion, quand elle recherche ses " *ultimate ideas* „, c'est-à-dire quand elle analyse ses notions fondamentales, aboutit à l'Inconnaissable. Force nous est donc d'embrasser par la foi, par un acte de croyance, en vertu de son autorité, la seule doctrine qui rende compte de notre nature, de nos idées, de nos tendances, de nos besoins : la religion du Christ.

Les côtés faibles de cette philosophie sautent aux yeux. Saint-George Mivart en a fait la critique dans la *American Catholic Quarterly Review*, et M. Rey reproduit les meilleurs de ses arguments. On pourrait indiquer certaines inexactitudes dans les idées personnelles de ce dernier : tels seraient le contrôle attribué à l'intelligence sur l'acte de foi, ce qui est faux pour la foi surnaturelle ; une définition contestable de la certitude morale, etc. Mais tout indique que ces taches n'affectent que l'expression de la pensée, et non la pensée même. On peut donc dire sans restriction que M. Rey a fait œuvre

utile et méritoire en présentant au lecteur français, en même temps qu'un résumé très clair de l'ouvrage de M. Balfour, une réfutation solide de ses erreurs.

M. Georges Hicks, M. A. [1]) assume la tâche laborieuse d'établir, d'après les différents écrits de Kant, la vraie notion du Phénomène et du Noumène, ainsi que leurs rapports mutuels. Dans un chapitre préliminaire, justifié par une remarque de Kant lui-même, l'auteur examine les idées de Locke et de Leibniz au sujet de la chose en soi et des apparences, et démontre que Kant s'est trompé à ce sujet. — Dès 1770, dans sa *Dissertation*, ce dernier émet certaines idées concernant le côté subjectif des sensations qui devaient passer plus tard, sans aucune modification essentielle, dans la *Kritik der reinen Vernunft*. La sensation est passive ; les phénomènes agissent sur nos sens *(Sinnlichkeit)* ; ce qui élimine invinciblement l'idéalisme. Mais dans toute sensation il y a aussi un facteur subjectif, prêtant aux phénomènes toujours multiples l'unité essentielle à la sensation. Ce sont les formes du temps et de l'espace. — Par l'abstraction de tout ce qui est sensible (*usus realis* de l'intelligence), nous obtenons des concepts *(Begriffe)* d'objets réels, nullement empruntés aux sens et qui représentent les choses en soi, *uti sunt*. Un principe objectif, qui n'est autre que le *principium influxuum possibilium* (le principe des rapports nécessaires, des notions essentielles, dirions-nous), préside à l'unité de ces concepts. Ceux-ci sont cependant subjectifs d'une certaine manière, puisqu'ils sont universels ; force nous est donc d'admettre, pour ne pas sacrifier la valeur objective de nos connaissances, un *intuitus purus intellectualis*, où s'efface toute différence entre les sens et l'esprit *(Sinnlichkeit und Verstand)*, qui atteint la réalité, non *in abstracto*, mais en elle-même.

Cependant Kant ne tarde pas à s'apercevoir que les *Begriffe* n'ont aucun rapport avec les noumènes ; que rien par conséquent ne garantit leur valeur représentative, car l'harmonie préétablie n'est qu'un " *Deus ex machinâ*, imaginé par une âme pieuse ou un esprit subtil „ (lettre à Herz, 1772). Aussi, dans l'Esthétique transcendantale *(Krit. d. r. Vern.)* les choses en soi sont déclarées inconnaissables. Dans cette partie de son ouvrage fondamental, Kant ne traite la question que partiellement, et bien des assertions s'accordent difficilement avec les parties ultérieures du travail. Aussi, quoi qu'en

[1]) *Die Begriffe Phänomenon und Noumenon in ihrem Verhältniss zu einander bei Kant*, von George Dawes Hicks M. A., Dr Philos. — Leipzig, Wilhelm Engelmann.

pense Caird, Vaihinger n'hésite pas à dire que la pensée du philosophe a subi une évolution au cours même du livre. — Ici les formes du temps et de l'espace possèdent une valeur *objectivante :* la “ matière „ de la sensation est placée en dehors de nous, *parce qu'*on la perçoit sous ces formes. Celles-ci d'ailleurs ne sont *a priori* que dans l'ordre logique ; elles sont, comme la “ matière „, des abstractions, inconnaissables en soi, qu'on ne perçoit que par leur union.

En réalité, si l'on veut pénétrer jusqu'à la base du *monde phénoménal,* on aboutit à l'unité transcendantale de l'aperception. Les conditions requises à la perception de tout phénomène, et notamment l'unité essentielle à toute représentation, n'appartiennent en aucune façon aux phénomènes eux-mêmes, disjoints et indépendants : elles ne peuvent donc résulter que de l'unité subjective, de l'unité du moi ; et l'on peut dire que c'est par l'unité et l'ordre du monde que je prends conscience du moi. — Qu'on y prenne garde cependant. L'aperception qui prête son unité au monde phénoménal n'est point celle du moi empirique. Ce dernier n'est qu'un tissu de phénomènes; il n'offre par conséquent, quoi qu'en pense Descartes, aucune garantie particulière, et exige, tout comme le monde phénoménal, une unité plus profonde, inconnaissable, un véritable x : l'aperception du moi transcendantal. — D'un autre côté, si le monde des phénomènes reçoit son unité du moi transcendantal, c'est-à-dire, si par cet x les phénomènes deviennent un monde, un κόσμος, il est certain que les caractères des phénomènes ne sauraient provenir du sujet ; de là la certitude de leur objectivité.

On ne peut se défendre de féliciter le Dr Hicks de la clarté qu'il a su introduire dans cette partie très abstraite du système de Kant. Ce chapitre III est à méditer. Ses sympathies n'aveuglent pas l'auteur sur les défaillances et même les contradictions du philosophe de Kœnigsberg. Il fait remarquer toutes les questions que soulève la faculté mixte, appelée *Einbildung,* intermédiaire entre la *Sinnlichkeit* et le *Verstand;* il montre tout ce que la division des catégories a d'arbitraire ; il signale les fréquents retours offensifs de l'idéalisme dans la pensée de Kant, bien que celui-ci voulût l'anéantir. Bref, le Dr Hicks nous donne ici tout ce que promet son titre : *Auslegung und Kritik,* et nous le donne d'une manière des plus remarquable.

Un chapitre moins satisfaisant est celui où l'auteur s'efforce de déterminer les trois significations disparates et contradictoires que Kant aurait attribuées au mot “ phénomène „ *(Erscheinung).* Dans l'explication successive du phénomène comme réalité en dehors du sujet, comme modification de la conscience, et comme objectivité

transcendantale, contenant les concepts eux-mêmes. Kant n'a pas toujours fait un choix très judicieux de ses termes; mais il n'est point possible d'admettre l'interminable suite de contradictions, où, d'après le Dr Hicks, il serait tombé. Il paraît certain que la plupart de ces divergences sont purement verbales ; et les raisons du savant auteur n'établissent pas sans réplique qu'elles intéressent le fond même de la pensée.

Le passage du phénomène au noumène, tel que l'explique M. Hicks, révele un peu la même tendance. Néanmoins on voit très bien, sinon les trois significations contradictoires que Kant aurait attachées au mot *noumène*, au moins les trois points de vue auxquels les philosophes se placent successivement pour envisager la " chose en soi „. Il résulte certainement de l'intéressant chapitre que le Dr Hicks a écrit à ce sujet, que le noumène devient successivement pour Kant : 1° Quelque chose d'inconnaissable mais de réel, prêtant aux phénomènes leur raison d'existence, que ceux-ci ne possèdent pas en eux-mêmes; — ce qui, selon le Dr Hicks, est contraire aux principes fondamentaux du Kantisme, qui exclut du monde des noumènes le principe de causalité [1]. 2° Un simple concept-limite *(Grenzbegriff)*, *conçu* par opposition aux phénomènes; en d'autres termes, " quelque chose „ en général. 3° Un idéal transcendant de l'intelligence, que celle-ci exige impérieusement comme principe d'unité pour le monde des phénomènes tant externes que subjectifs.

Le livre se termine par un examen des notions de *phénomène* et *noumène* dans la *Critique de la Raison pratique* et dans la *Critique du Jugement*. Dans ces deux ouvrages, Kant s'efforce de jeter un pont sur l'abîme qui sépare le monde des phénomènes de celui des noumènes. Mais en vain. Ces tentatives achèvent de rompre l'unité du système et donnent naissance à toutes les contradictions que depuis longtemps déjà on a signalées entre la philosophie spéculative et le système moral des " Critiques „.

Le Dr Hicks a certainement fait œuvre utile et méritoire par sa soigneuse analyse et sa profonde critique de ce qu'il y a de plus fondamental, de plus essentiel dans le Kantisme. Son langage possède généralement une clarté à laquelle les ouvrages de ce genre ne nous ont guère habitués. L'auteur possède son sujet, connaît les travaux classiques sur la matière, et imprime son cachet personnel sur les données qu'il leur emprunte. Bref, ce livre mérite la plus sérieuse attention.

[1]) Le *principe* de causalité, oui; mais exclut-il aussi la causalité, fût-ce même la causalité *durch Freiheit* ?

M. E. Nimz examine, dans une dissertation inaugurale, la nature de l'objet qui, d'après la *Critique de la raison pure*, agit sur nos sens [1]). Après un examen très court des différentes solutions proposées, il admet que les *Afficierenden Gegenstände* sont les " choses en soi „. Toute autre solution mène à d'inextricables difficultés. La distinction entre la causalité libre se révélant dans le monde des noumènes, et la causalité phénoménale, est nettement soulignée et constitue un élément suffisant pour attirer l'attention sur la brochure du Dr Nimz.

Le problème de la causalité métaphysique chez Leibniz a été l'objet d'un examen exclusivement historique du Dr H. Brömse [2]). L'auteur se défend de faire de la critique : il constate les doctrines du philosophe sans les juger. Son étude est cependant d'une lecture très intéressante, parce qu'elle fournit une bonne synthèse des idées de Leibniz à un point de vue qui, même dans les ouvrages spéciaux, est toujours un peu resté dans l'ombre. Une partie particulièrement claire de la présente étude est celle qui met en lumière la vraie signification de la *vis activa* et *vis passiva* et leur connexion avec les données générales de la Monadologie. Dans ces notions se trouve la racine, le vrai principe de ce qui, dans sa forme populaire, s'appelle l'harmonie préétablie. Le Dr Brömse démontre sans s'en douter peut-être, combien peu est fondée une assimilation entre ces *vires primitivæ* et les principes constitutifs de la nature corporelle suivant le concept scolastique. — La liberté purement nominale que Leibniz attribue aux monades superieures est très bien exposée ; et tout le travail se termine par une constatation, dont l'évidence s'impose à la première lecture de l'ouvrage, et dont la démonstration constitue, je crois, un des meilleurs titres du Dr Brömse : c'est que Kant est moins novateur qu'on ne l'imagine, et qu'avant de s'inspirer des Anglais, il s'est nourri et pénétré de Leibniz. Chez ce dernier il put trouver une distinction déjà fort nette entre le phénomène et la " chose en soi „, certaines antinomies, et des synthèses conçues dans le sens qui, plus tard, ont fait le succès et la vogue du philosophe de Kœnigsberg.

Schopenhauer se défend de toute évolution temporelle dans ses idées, et généralement cette prétention a été admise par ses histo-

1) *Die afficierenden Gegenstände in Kants Krit. d. r. Vernunft*, von Emil Nimz. — Erlangen, Fr. Junge.

2) *Das metaphysische Kausaproblem bei Leibniz*, von Heinrich Brömse. — Rostock, Carl Boldt.

riens. Dr Lorenz croit pouvoir la rejeter [1], et il est difficile de ne pas partager son opinion après une lecture attentive de sa bonne brochure. Ce qui est plus exact, c'est que la pensée de Schopenhauer est restée stationnaire dès 1818, époque à laquelle fut publié son grand ouvrage. Toute l'évolution de ses idées se place, par conséquent, dans les cinq années qui ont suivi la publication de la " Dissertation „ (1813). — A cette dernière époque, le célèbre pessimiste admet et défend les douze catégories de Kant, ainsi que la réalité du sens interne ; il rejette la *chose en soi* comme " comparable à zéro „, comme " le côté faible du Kantisme „ ; enfin la volonté est encore une *Erscheinung*, un pur phénomène, donné par le sens interne, régi par le principe de raison suffisante, et agissant sur le corps. — Toutes et chacune de ces propositions sont contredites dans le grand ouvrage. En 1813, Schopenhauer se plaçait encore à un point de vue purement platonicien. Ses notes manuscrites l'attestent. Il admet que l'individualité n'est que phénoménale ; dans le monde des idées, de l'ὄντως ὄν, elle s'efface totalement ; et sur ce concept métaphysique, emprunté à Platon, il base toute la morale. — Mais en 1814 il rapproche tout à coup et déclare identiques l'*Idée* platonicienne et le *Ding an sich* de Kant. Là est le principe de toute la métaphysique de Schopenhauer, que Kuno Fischer appelle à juste titre " une synthèse entre Kant et Platon „. Son point de départ pour l'identification du noumène et de la volonté se rattache à la troisième antinomie. Puisque Kant attribue la causalité libre au noumène, il faut que ce dernier ne soit autre chose que la volonté. — C'est en 1814 que Schopenhauer formule cette idée pour la première fois. Tout ce qu'il a produit ultérieurement n'est que le développement plus ou moins logique de cette thèse fondamentale. — Bien que l'influence de Kant n'ait fait que grandir dans l'esprit de Schopenhauer, une fois qu'elle s'y est affirmée, celle de Platon n'a pas disparu cependant. Aussi deux tendances parallèles se font jour dans ses écrits, et il n'a jamais réussi à les unir dans un système logique et cohérent.

Le Dr Lorenz développe avec tant de précision les idées fondamentales du philosophe, qu'on peut voir dans sa brochure une très bonne introduction à l'étude de Schopenhauer.

Une autre étude sur le célèbre pessimiste nous est fournie par M. Otto Keutel [2]. Le savant auteur examine et critique la manière

1) *Zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik Schopenhauers.* von Doctor THEODOR LORENZ. — Leipzig, Breitkopf und Härtel.

2) *Ueber die Zweckmässigkeit in der Natur bei Schopenhauer,* von OTTO KEUTEL, Oberlehrer. — Leipzig, Bruno Zechel.

dont Schopenhauer a conçu la finalité dans la nature. En somme, il signale surtout la longue série de contradictions où le philosophe est tombé à ce sujet. — Personne n'ignore qu'une de ses thèses fondamentales est l'identité réelle de la volonté (noumène) et du corps. Ce dernier n'est pas autre chose que la manifestation phénoménale de la première. Or, la volonté est unique dans la nature. Il n'est donc pas étonnant que tout dans la nature conspire vers un but unique et que la marche de l'univers paraisse préméditée. Qu'on y prenne garde cependant. la finalité phénoménale n'est qu'un principe de connaissance ; la finalité vraie est aveugle, et appartient à la volonté nouménale.

Il n'est personne qui ne saisisse au premier coup d'œil tout ce qu'il y a d'inintelligible dans ces conceptions. Une finalité aveugle reste toujours un mystère que Schopenhauer et ses imitateurs sont seuls à pénétrer. L'instinct des animaux, que malgré son obscurité le philosophe cite pour rendre son idée plus acceptable, est faux comme exemple, et ne lui a fourni qu'une occasion de faire un sophisme.

Le double point de vue. nouménal et phénoménal, de la finalité implique Schopenhauer dans toute espèce de contradictions. Il nie et affirme tour à tour que la volonté soit une vraie cause ; tantôt le noumène de la nature est multiple, tantôt il est unique, d'après que l'auteur considère sa téléologie ou son pessimisme. Les espèces sont déclarées immuables en vertu de la théorie platonicienne de l'immutabilité de l'Idée ; mais cela n'empêche pas le philosophe d'admettre une espèce d'évolution plus ou moins raisonnable. Et enfin, si tout le reste rentrait dans le cadre du système, un certain fait, que le vulgaire des philosophes ne considère pas comme négligeable, *la connaissance*, s'y refuserait à tout jamais. Schopenhauer ne semble se douter de son existence que pour la déclarer " parasitaire „ et " mystérieuse „.

Toute la dissertation du professeur O. Keutel est très claire et d'un grand intérêt. Mais nous lui savons gré surtout de sa superbe " Schlussbetrachtung „. Dans ces éloquentes " réflexions finales „ l'auteur fait une profession de foi philosophique, qui comprend les données essentielles du christianisme, envisagé au point de vue naturel. Seul ce " théisme „ tant décrié ne néglige aucun fait, rend compte de la finalité universelle, et interprète même d'une manière lumineuse l'existence du Mal, — seule difficulté qu'apparemment on puisse lui opposer. Nous avons surtout remarqué un passage sur l'indissoluble unité de l'art, de la morale, et de la religion. De longues

méditations peuvent seules donner des idées aussi solides : des convictions indéracinables inspirent seules un langage aussi nerveux.

Les *Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte* ont donné une excellente étude du Dr S. Rubin sur la " Théorie de la Connaissance de Salomon Maimon „ [1]). Peu connue, souvent défigurée, cette théorie avait un peu besoin de l'exposé clair et net qu'en a fait le Dr Rubin pour attirer l'attention. Maimon est un sceptique tout court. La " chose en soi „ de Kant n'est qu'un rêve ; toute connaissance, quelle qu'elle soit, se place tout entière, avec tous ses rapports, dans la conscience. Les sens ne sont pas ce que Kant s'est imaginé : une faculté passive affectée par les choses du dehors, mais tout simplement la puissance d'avoir des expériences entièrement subjectives. D'ailleurs, dans ses derniers écrits, et après avoir dit le contraire, le philosophe admet que la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle sont spécifiquement distinctes. — Les idées de Maimon sur la forme et la matière sont peu connues. M. Rubin les précise avec beaucoup de clarté. Le philosophe se dégage des idées de Kant à ce sujet, et définit ces notions au moyen de son principe de détermination *(Grundsatz der Bestimmbarkeit)*, qui lui sert aussi à résoudre la plus fondamentale des questions critiques : Comment un jugement synthétique est-il possible ? — Le sujet d'une proposition, appelé *matière* ou *déterminable*, doit pouvoir être l'objet de la conscience sans le prédicat. Le prédicat, ou *forme*, ou *déterminant*, ne peut pas être l'objet de la conscience sans le sujet. Tel est le fameux principe de la détermination. Il en résulte que l'espace, par exemple, est *matière*, précisément pour une des raisons qui ont déterminé Kant à l'appeler *forme*. Il en résulte encore, — et c'est ici que le scepticisme de Maimon s'étale dans toute sa crudité, — qu'aucune proposition synthétique n'est possible, à part les propositions mathématiques, qui d'ailleurs pour le commun des mortels sont analytiques.

Il est impossible de résumer ici les autres doctrines de Maimon, qu'expose le substantiel travail du Dr Rubin. Maimon s'y révèle comme un philosophe d'importance très secondaire, sujet à de bizarres défaillances de raisonnement. Son usage et son abus du prétendu principe de la détermination est tout ce qu'on peut imaginer de plus arbitraire. Le critérium pour distinguer les connaissances

1) *Die Erkenntnisstheorie Maimons in ihrem Verhältniss zu Cartesius, Leibniz, Hume und Kant ;* von Dr S. Rubin. — Bern, Steiger und Co.

sensibles et intellectuelles est absurde jusqu'au ridicule. Les considérations qui doivent établir que la conscience indéterminée, indéfinissable, ne nous est pas connue par abstraction démontrent exactement le contraire. Bref, il ne paraît pas que Maimon puisse jamais prendre place parmi les grands initiateurs de la pensée. Le travail du Dr Rubin vaut mieux que son sujet ; il est méthodique et clair : il révèle plus d'un côté inconnu de son philosophe, et redresse plus d'un jugement erroné.

Le Dr Oscar Bensow a publié dans la même collection des " Berner Studien „ un très bon exposé du *Non-Moi* de Fichte [1]). Ce sujet mystérieux et obscur entre tous, n'a pas été au-dessus des forces du savant auteur. On peut dire qu'il a introduit dans ces concepts ténébreux toute la lumière que la plus mûre réflexion, la méthode la plus rigoureuse et le langage le plus précis peuvent y introduire. La pensée de Fichte n'en paraît pas plus solide. La substantielle étude du Dr Bensow ne saurait se résumer; elle mérite une sérieuse étude. Mais il n'est pas possible, même dans un simple compte-rendu, de ne pas déplorer tout ce que Fichte a gaspillé de talent et de force intellectuelle pour construire laborieusement ses stériles fantasmagories. On comprend sans peine que Kant ait protesté contre toute assimilation entre sa " Critique „ et l'œuvre de Fichte. — Le Moi absolu, infini, indéterminé, en vertu de l'impératif catégorique *(Du sollst slechthin!)*, tend inconsciemment à se réfléchir; il ne peut se terminer qu'à lui-même, puisqu'il est seul réel. Cependant le Moi s'étendrait dans l'immensité de son *agir* inconscient, sans un heurt *(Anstoss)* qui rend son mouvement centripète et le fait revenir sur lui-même. La chose heurtée est manifestement un Non-Moi. Fichte ne serait pas " post-kantien „ s'il ne distinguait d'une part entre le Moi pur, indéfinissable, et le Moi individuel, et d'autre part entre le Non-Moi secondaire et le Non-Moi primordial *(ursprüngliche Nicht-Ich.)* Ce qui est absolument manifeste, c'est que le philosophe n'a pas réussi à éliminer du kantisme la " chose en soi „, éternelle cause de faiblesse et de difficultés. Il l'a tout simplement remplacée par le *ursprüngliche Nicht-Ich*, le Non-Moi primordial, dont il place la source dans le Moi. Mais par là même il se trouve forcé d'abandonner le Moi infini et divin, défendu au préalable; il s'implique dans un cercle vicieux dont sa théorie pratique ne le fait point sortir. Et devant ce fouillis inex-

[1]) *Zu Fichtes Lehre vom Nicht-Ich*; von Dr Oscar Bensow. — Bern, Steiger und Co.

tricable d'erreurs, de contradictions, d'assertions gratuites et d'hypothèses absurdes, on se retourne avec complaisance vers la vieille philosophie d'Aristote et des grands scolastiques, dans laquelle au moins la raison ne doit pas s'étrangler.

Le Dr P. Maerkel s'efforce d'établir [1] que l'instruction religieuse — et par là il entend l'enseignement de la doctrine et de la morale positives du christianisme — doit faire partie intégrante et même partie fondamentale de toute éducation. Les bonnes raisons ne manquent pas pour établir cette thèse, et l'auteur en énumère plusieurs excellentes. L'originalité de son travail consiste dans le point de vue très particulier auquel il se place. Partisan convaincu de l'éducation " scientifique „, il montre que, d'après les idées d'Herbart lui-même, fondateur de cette science, il n'est point possible d'établir un programme complet d'éducation " scientifique „ sans y introduire, comme base en même temps que comme centre, l'exposé convaincu des vérités surnaturelles. Cette thèse peut surprendre lorsqu'on se rappelle qu'Herbart professe pour toute religion positive, comme facteur d'éducation, de l'indifférence et même du mépris. Mais le philosophe exige l'enseignement approfondi de l'histoire, et surtout de l'histoire de la civilisation; il insiste particulièrement sur la formation du caractère par l'acquisition des vertus morales. Or, dans l'histoire la religion positive joue un rôle si important, qu'il n'est point possible de parler de la première sans se prononcer sur la valeur de la seconde. D'autre part, il n'est point possible de baser les vertus morales, dans l'esprit d'enfants et d'adolescents, sur les données toujours problématiques de philosophie religieuse, – dont on pourrait d'ailleurs contester jusqu'à l'existence, qui ne peut être objet d'étude que pour les intelligences les plus mûres, et qui de fait n'a jamais éveillé une conscience. Il faut donc fatalement, pour rester fidèle aux idées d'Herbart lui-même, enseigner dans tous les instituts d'éducation, les croyances chrétiennes.

On pourrait dans ce travail désirer plus d'ordre et de clarté ; mais il est certain que le Dr Maerkel y fait preuve d'expérience comme éducateur, et a fait œuvre méritoire en montrant ce qu'il y a d'irrémédiablement incomplet dans toute éducation neutre.

Le Dr Ch. Rothenberger présente, dans un travail très fouillé, la

[1] *Herbart und der Religions Unterricht an höhern Lehranstalten :* von Dr Paul Maerkel, Oberlehrer. — Berlin, R. Gaertner.

philosophie de Pestalozzi [1]). Il suffit de se rappeler la personnalité très originale du fameux pédagogue suisse et la nature de son œuvre littéraire, pour comprendre que la tâche du Dr Rothenberger doit être particulièrement laborieuse. Pestalozzi, en effet, n'est pas un philosophe dans le sens propre et spécial du mot. Vivant à une époque où la " philosophie „ s'identifiait en France avec la littérature subversive, au grand détriment de la première, son œuvre porte la marque évidente de son temps et des influences qu'il a subies. Nulle part on ne trouve dans ses écrits une théorie de la connaissance, une psychologie systématiques. Tout se réduit à quelques indications lancées au hasard, qui ne se laissent pas facilement agencer en un tout, et qui ne sont pas exemptes d'assertions contradictoires. — Notons qu'avec Descartes, Pestalozzi admet que la première en même temps que la plus claire et la plus évidente des connaissances est la connaissance de soi ; il est fort difficile de savoir à quelle connaissance — sensible ou intellectuelle — il accorde la priorité dans le temps. — En psychologie, ses idées vraiment stables se réduisent à peu près à la division des puissances en sensibilité *(Herzenskraft)*, intelligence *(Geisteskraft)* et puissance d'exécution *(Kunstkraft)*, qui équivaut à peu près à ce qu'on appelle en français la " force de caractère „.

Comme personne ne l'ignore, le mérite capital de Pestalozzi se trouve dans ses idées pédagogiques. Là on découvre, à côté d'erreurs assez choquantes, des vérités fondamentales que nous considérons maintenant comme des truismes; mais qui, au temps de Pestalozzi, étaient, sinon contestées en théorie, du moins extrêmement négligées en pratique.

Le travail du Dr Rothenberger est certainement utile, mais il le paraît surtout par son résultat négatif. Pestalozzi, comme *philosophe*, ne doit *pas* prendre place parmi les initiateurs ; s'il n'avait pas paru, on ne voit pas en quoi l'évolution *philosophique* eût été modifiée.

Friedrich Michelis, dont le nom est surtout lié au mouvement Vieux-Catholique, mérite quelque attention comme philosophe. Le Dr Arnold Kowalewski donne un exposé substantiel de ses théories, et les soumet à une judicieuse critique [2]). La conscience, avec tout

1) *Pestalozzi als Philosoph*, von Dr CHRISTIAN ROTHENBERGER. " Berner Studien „ — Berne, Steiger et Cie.

2) *Die Philosophie des Bewustseins von Friedrich Michelis* ; von Dr ARNOLD KOWALEWSKI. — Berlin, Mayer et Muller.

son contenu, est évidemment la donnée fondamentale, l'objet tout entier de la philosophie. Cet objet prend corps dans le langage et devient alors susceptible d'analyse et de critique. C'est dans la proposition que nous voyons la synthèse du substantif et du verbe, de la chose et de la personne, de la nature et de l'esprit, de l'inconscient et du conscient. Michelis, écrivain diffus, d'une lecture très pénible, développe cette idée en d'interminables considérations philologiques, idéologiques, psychologiques, et prend toujours comme modèle la langue grecque, la plus parfaite de toutes. — Il n'y a là, au fond, que l'extrême abus d'une idée juste. Il est incontestable, quoiqu'on l'oublie souvent, que l'expression sensible de la pensée, telle qu'elle se manifeste spontanément dans ce qu'il y a de commun à toutes les langues civilisées, peut fournir des indications précieuses sur l'organisation formelle de la pensée elle-même. Personne mieux que Michelis n'a fait valoir ces indications. Mais les déductions prêtent le flanc à la critique, lorsqu'elles sont empruntées à une langue particulière, ou lorsqu'elles perdent de vue que presque tous les mots, envisagés dans leur signification primitive, ne sont que des images poétiques, enveloppant l'idée spirituelle d'un voile qui lui donne des contours sans doute, mais dissimule dans une certaine mesure sa réalité. — Le Dr Kowalewski signale encore, malgré les protestations de Michelis, les tendances apologétiques de l'œuvre. Son but dernier est manifestement la conciliation de la science et de la foi. Le Dr Kowalewski applaudit à cette intention : mais il fait remarquer avec infiniment de justesse que cette conciliation n'est pas une tâche purement intellectuelle ; elle suppose avant tout le perfectionnement de la volonté et du caractère.

Nous n'avons plus à signaler, dans un ordre d'idées bien différent, que la notice biographique du regretté Dr Stöckl, écrite par un de ses élèves [1], et une brochure du P. Thomas Wehofer O. P. sur le mouvement philosophique depuis l'encyclique *Æterni Patris* [2].

Le premier travail est surtout un hommage rendu à un maître vénéré par un disciple reconnaissant. Stöckl le philosophe disparaît un peu, mais il est toujours intéressant, souvent utile, de connaître les conditions extérieures de l'existence de tels hommes ; surtout

[1]) Dr Albert Stöckl. *Eine Lebensskizze verfasst von einem seiner Schüler.* — Mainz, Franz Kirchheim.

[2]) *Die geistige Bewegung im Anschluss an die Thomas-Encyclica Leo XIII;* von Dr P. Thomas Wehofer, O. P. — Wien, Leo-Gesellschaft.

quand cette existence offre — c'est le cas pour Stöckl — un tableau d'une beauté rare, d'une noblesse achevée.

La brochure du Père Wehofer contient une brève analyse de l'encyclique *Æterni Patris*, une apologie du Thomisme au point de vue social, enfin un aperçu rapide sur le mouvement thomiste depuis 1879. Les noms de Stöckl, Morgott, Commer, Schneider, Pesch, Cathrein, Weiss, Kiss, etc., prouvent que, même en ne considérant que les pays de langue allemande, la scolastique trouve des partisans d'élite.

Fr. M. P. De Munnynck, O. P.

Comptes-rendus.

R. P. Schwalm, *Le dogmatisme du cœur et celui de l'esprit.* — Paris, Bureaux de la *Revue thomiste*, 1899.

Dans ces pages, extraites de la *Revue thomiste*, le R. P. Schwalm étudie une question grave et actuelle, " le problème de la vérité. „

" Par où l'atteindre, la vérité ? — Par le cœur ? — Par l'esprit ? — Par tous deux à la fois ? — Par l'esprit, d'abord ; ou par le cœur avant l'esprit ? „

En d'autres mots, le dogmatisme sera-t-il " moral „ ou " mental „, ou y a-t-il place, peut-être, pour un dogmatisme plus compréhensif qui les embrasse l'un et l'autre, assignant d'ailleurs à chacun son rang légitime ?

Plusieurs philosophes chrétiens, aux sentiments élevés, se sont insurgés ces dernières années contre les méthodes de la philosophie " intellectualiste „ qu'ils trouvent abstraite, froide, desséchante ; ils voudraient la remplacer par une autre plus humaine, plus chaude, plus féconde.

La philosophie intellectualiste ne peut être, en effet, qu'illusoire, disent-ils. " Si par la sensation et par la pensée, nous étions comme envahis par une réalité extérieure, on ne s'expliquerait pas qu'il pût y avoir des erreurs et des illusions ; si nos sensations et nos idées étaient un décalque de la réalité en nous, chacun devrait avoir les mêmes sensations et les mêmes idées. „

A cette difficulté, la seule que l'on allègue pour prouver l'illusion dogmatique de l'esprit, le R. P. Schwalm répond que " les erreurs et les illusions des sens et des idées s'expliquent sans contradiction dans l'hypothèse du dogmatisme mental „.

" En effet, les erreurs des sens s'expliquent ainsi : ou bien l'organe est altéré ; ou bien l'objet est mal présenté ; ou bien le milieu par où l'objet vient faire impression sur l'organe, est mal disposé.

„ Il en est de même pour nos idées : les matériaux sensibles d'où se tire l'idée abstraite, les dispositions personnelles de chaque intelligence, nous fournissent l'explication déclarée impossible. „

Je crains que les tenants du dogmatisme moral ne trouvent pas la solution suffisante ; c'est un point faible dans le travail du savant religieux ; je crains aussi que les " intellectualistes „ eux-mêmes ne trouvent trop étroit le rapprochement que la solution établit entre la relativité des idées et celle des sensations.

Le critique est beaucoup plus vigoureux lorsqu'il prend l'offensive et qu'il met à nu les inévitables antinomies du dogmatisme moral.

Le dogmatisme moral assure que l'idée, par elle-même, ne représente point la réalité des choses. C'est dans l'action qu'il faut saisir l'être ; là il s'affirme, dit-on, dans sa réalité concrète et vivante.

Mais, réplique irréfutablement le P. Schwalm, l'être qui attire la volonté et oriente l'action, l'attire à l'état d'être *connu*... Pour connaître son action vivante, le dogmatique moral l'expérimente et la pense; et, par là, il s'en fait cette représentation mentale qu'il déclare, de soi, radicalement illusoire !

Il faut donc toujours en appeler à la raison, malgré qu'on en ait, pour décider finalement de la valeur de nos connaissances.

Cet appel n'est pas vain, d'ailleurs.

Certes, il faut savoir en faire l'aveu avec le loyal critique dont nous esquissons ici la pensée substantielle, les éclectiques de l'école de Cousin et bon nombre aussi de scolastiques se sont trop souvent enfermés dans un conceptualisme dialectique ; mais ce reproche n'atteint pas le dogmatisme intellectuel lui-même, il n'atteint pas, notamment, le dogmatisme de saint Thomas.

Un de nos amis, observateur sagace et attentif du mouvement des idées, Mgr Gautier, du chapitre métropolitain de Malines, auteur de quelques fines analyses d'idéologie, nous en a fait bien des fois l'amère constatation. Les maîtres de l'enseignement philosophique et théologique traitent trop souvent leurs élèves comme des intelligences isolées du cœur ; trop souvent la désarticulation des doctrines, le souci exclusif de la rigueur syllogistique ôtent à la vérité enseignée son ampleur et une part de sa puissance persuasive.

Les grands maîtres de la philosophie médiévale savaient se garder de cet écueil.

Saint Thomas d'Aquin, en particulier, demeure en contact permanent avec l'expérience.

Et il ne néglige pas la part du cœur dans l'acquisition et la possession de la connaissance certaine. " Il n'est ni un spéculatif pour qui le monde se dessèche à l'état de concept abstrait ; ni un actif qui veut agir avant de penser et tenir le but avant de le voir. „

La preuve de cette déclaration occupe le dernier paragraphe de la brochure : *L'inspiration morale du dogmatisme de saint Thomas.* Ce paragraphe est, en grande partie, original et supérieurement traité.

C'est le choix du cœur, dit saint Thomas, qui, le premier, incite à connaître, *dilectio præeminet cognitioni in movendo* : c'est lui qui soutient la vigueur d'application de la faculté à son acte.

De plus, l'amour ajoute au produit de la pensée spéculative des " expériences affectives „. Ainsi, note saint Thomas, " un homme qui s'est appliqué à l'étude de la morale, peut juger de la chasteté par principes rationnels ; mais celui qui a la vertu de chasteté en juge par une sympathie naturelle dont il a l'expérience „ [1]). Et voilà ce qui explique, sans autre subtilité, le matérialisme instinctif d'Augustin livré au désordre, et le spiritualisme progressif d'Augustin revenant au bien.

Enfin, le cœur a une puissante influence sur la *certitude* de notre science. Si nous aimons les réalités signifiées par nos idées et démontrées par nos conclusions, loin de trouver dans les affections de notre vie des répugnances aux convictions de notre esprit, des répugnances bientôt formulées en objections et en doutes, nous trouverons, au contraire, dans notre vie pratique des expériences en parfait accord avec nos données intellectuelles. Cet accord corroborera les certitudes de l'esprit.

Ainsi le dogmatisme de saint Thomas peut s'appeler un dogmatisme intégral. Il respecte, il utilise pleinement le pouvoir propre de toutes nos facultés, dans le déploiement de notre connaissance.

Le R. P. Schwalm écrit avec élégance ; il discute avec une noble et tranquille impartialité ; sa pensée est ferme, on sent qu'il est sûr de son maître, non par fétichisme, mais par conviction ; il fait comprendre et aimer la philosophie du Docteur d'Aquin, réalisant ainsi, en un remarquable exemple, les règles du dogmatisme intégral que sa monographie a si bien formulées. D. MERCIER.

1) 2^a 2^{ae}, q. 42, a. 2.

La Nouvelle Monadologie, par CH. RENOUVIER et LOUIS PRAT. Un vol. in-8°, 546 pages. — Paris, chez Arm. Colin et Cie, éditeurs. 1898.

Cet ouvrage présente le côté dogmatique et positif d'une doctrine qui s'était affirmée jusqu'ici sous un aspect plutôt critique. Non pas que ses auteurs aient abandonné le principe de relativité dont M. Renouvier a toujours fait l'une des bases de sa philosophie. Ils soutiennent encore que la seule fonction de l'intelligence est d'établir des rapports entre les objets de la représentation ; c'est précisément l'établissement de ces rapports qui constitue l'être, et par suite il serait oiseux de vouloir s'occuper d'une réalité qui ne se définirait par aucun rapport positif à un terme quelconque de représentation. L'inconnaissable n'est pas. N'est-il pas étrange, dès lors, que le néo-criticisme aboutisse à des affirmations dogmatiques au sujet d'une “conception métaphysique „, car telle est l'épithète dont M. Renouvier qualifie sa théorie de la monade.

Mais la conception de la monade se range au principe de relativité. La monade n'est pas inconnaissable. Elle est sans doute soustraite à l'expérience et à l'imagination, mais elle n'est pas soustraite à la pensée. La monade est en effet une substance simple, elle est un sujet dernier de relations. Ce sujet est supposé pur de toute relation externe, il ne peut plus être composé de parties. Il n'est cependant pas conçu comme un sujet indéterminé, mais il se définit par des relations qualitatives de lui-même à lui-même, à savoir par le rapport fondamental du sujet à l'objet dans le sujet lui-même, constituant la conscience de soi. Ce premier rapport implique celui d'activité interne ou de force spontanée, d'appétition d'une fin, de même que le rapport de perception externe, lorsque la monade se sent varier en tant qu'objet sans sa propre participation active.

A ces notions s'ajoute encore une autre réminiscence leibnitzienne, la théorie de l'harmonie préétablie. La causalité, si on veut la considérer comme une transitivité de la cause à l'effet, avait toujours paru à M. Renouvier une notion inconcevable. L'harmonie préétablie supprime toutes les difficultés. La transitivité n'est qu'une fiction, un symbole ; en réalité, il n'y a que des faits qui se succèdent. Mais ces faits se succèdent de telle façon que, l'un étant donné, l'autre se produise toujours, et cela d'après une loi supérieure à toutes les circonstances particulières.

Sur ces bases originales et assez imprévues, MM. Renouvier et Prat ont édifié une synthèse philosophique. Toutes les substances sensibles leur paraissent être des composés de monades. Les sub-

stances vivantes présentent une hiérarchie de monades mutuellement dépendantes dans leur évolution, toujours en vertu de l'harmonie préétablie. Les différents ordres de la vie sont étudiés dans la deuxième partie de l'ouvrage, sous le titre : “ La composition des monades. L'organisation. „ Une première partie avait traité de la monade en général ; la troisième partie traite de l'Esprit, elle examine le problème de la connaissance ; la quatrième traite des Passions ; la cinquième de la Volonté ; la sixième des Sociétés et enfin la septième de la Justice universelle. Nous ne pouvons songer à signaler toutes les questions abordées par les auteurs au cours de ces différents chapitres. Notons seulement quelques points caractéristiques. Le problème critériologique est résolu par les théories criticistes ; les catégories fondées sur les principes de relativité et de contradiction s'imposent à toute pensée, et limitent aussi la croyance qui est la source de nos affirmations positives, en la rendant rationnelle.

La question de la liberté est traitée avec importance. On retrouve dans ce nouvel ouvrage les idées bien connues de M. Renouvier sur ce sujet : le dilemme opposé à l'indéterminisme d'après J. Lequier, et l'affirmation du libre arbitre par une croyance rationnelle que justifie l'inconcevabilité d'un déterminisme universel. La liberté ne s'oppose pas d'ailleurs à l'harmonie préétablie, celle-ci n'établit qu'une conséquence naturelle entre deux événements, et elle n'empêche pas qu'on conçoive les monades comme les sièges de modifications internes rigoureusement spontanées et inconditionnées. L'acte libre n'est d'ailleurs pas une exception aux lois naturelles, ni un acte irrationnel. Il s'accomplit pour des raisons, mais dont la volonté est maîtresse. Il use des lois naturelles, mais en dirigeant leur action.

Dieu est un élément nécessaire dans l'explication universelle. Ce Dieu est un Dieu personnel, Créateur, Providence, Législateur suprême ; mais au nom du principe de relativité, les deux auteurs refusent de le reconnaître comme infini et sans commencement. Ces notions sont inconcevables, elles sont donc dénuées de réalité.

Comment expliquer le mal dans le monde ? Ce problème s'est posé pour toute philosophie, même en dehors des croyances théistes. Car il y a manifestement un désaccord entre les tendances de l'être spirituel et les lois de ce monde. La solution implique d'abord pour l'individu un choix, un pari moral à faire entre la vie présente et une vie future hypothétique, entre le monde matériel et le monde moral. Le choix fait, il s'agit de justifier rationnellement l'ordre du monde. Ce problème de la cosmodicée se ramène à celui de la théodicée : il s'agit, au fond, d'expliquer la justice de Dieu. Il faut supposer que

Dieu a créé le monde dans un état de perfection dont l'être libre est déchu par sa faute, de sorte que la vie présente est une épreuve où la Bonté divine permet à l'homme de se régénérer par la souffrance, afin d'arriver, s'il s'en rend digne, à un bonheur final. MM. Renouvier et Prat mêlent à cette thèse des hypothèses cosmogoniques curieuses : rejetant le péché originel d'un premier couple, ils en arrivent à une théorie fantaisiste de métempsycose.

La synthèse ultime de la " Nouvelle Monadologie „ constitue, aux yeux de ses auteurs, la seule conciliation possible entre la raison et la foi chrétienne. Elle marque, sans doute, un progrès sur les conceptions panthéistes et déterministes qui ont dominé généralement la philosophie depuis plus d'un siècle. Nous regrettons seulement que MM. Renouvier et Prat aient traité si légèrement les " dogmes conciliaires. „ Un peu d'attention leur eût fait voir la distance qu'il y a entre l'incompréhensibilité d'un mystère pour l'humaine raison et son absurdité. La théologie catholique n'admet pas de dogmes contradictoires, et il n'est pas vrai qu'elle s'inspire de principes panthéistes et déterministes. Elle a toujours été profondément individualiste, mais en même temps, tout incompréhensibles qu'ils soient, ses mystères lui ont permis d'éviter les contradictions auxquelles aboutit nécessairement la philosophie relativiste, contradictions que l'on ne manquera pas sans doute de dévoiler.

Quoi qu'il en soit de ces conceptions erronées, la " Nouvelle Monadologie „ est une œuvre intéressante et dont l'étude s'imposera. Elle s'imposera spécialement aux philosophes catholiques, elle leur permettra de se rendre compte d'un courant de pensée qui, sous une terminologie étrangère, énonce sur plusieurs points des idées très proches des nôtres. Elle leur suggérera en même temps d'utiles et opportunes recherches. L. N.

Les Démocrates Chrétiens, par l'Abbé Gayraud. — Paris, V. Lecoffre, 1899.

Dans l'ouvrage qu'il présente à ses lecteurs, M. l'abbé Gayraud fait, peut-on dire, la philosophie des idées démocratiques. Toute la doctrine de son école repose sur ce grave problème qu'il résout en tête de son livre : la démocratie est-elle une théorie politique, ou bien est-elle un fait social? Suivant l'auteur, elle s'impose à nous comme un fait social et politique, un résultat de l'évolution sociale du christianisme. Le concept essentiel de la démocratie est celui de l'égalité civile et politique des citoyens, ce n'est pas là d'ailleurs un droit *a priori*, c'est un simple fait qu'il nous faut accepter bien volontiers.

L'auteur a malheureusement négligé de tracer bien nettement les limites de cette égalité. A côté de celle-ci viennent se ranger les inégalités de conditions et les diversités de classes, entraînant pour le riche de grands devoirs sociaux.

La démocratie se forme un idéal social dont le principal facteur doit être l'association professionnelle. A la réalisation de cet idéal, l'Église travaillera par sa doctrine et par son clergé ; l'État par ses lois et ses agents ; les particuliers par la parole, la plume et les œuvres démocratiques. M. l'abbé Gayraud n'a guère confiance dans les œuvres d'assistance mutuelle et de charité : non, il nous faut des œuvres sociales, celles notamment qui ont pour objet les intérêts professionnels, pour base l'association entre tous les membres de la profession, et pour but la réorganisation sociale d'après les principes de la justice et de la fraternité.

Dans une seconde partie de son livre, l'auteur expose longuement le programme démocratique, et aborde quelques questions secondaires se rapportant à ce programme. Tout ceci n'est plus qu'une application des idées exposées plus haut.

Quelque précipitées que puissent nous paraître certaines conclusions de l'auteur, il nous faut dire cependant que l'ouvrage dans son ensemble révèle une solide pensée philosophique. J. V. C.

Étude de la Cause finale et son importance au temps présent, par Nic. Kaufmann ; traduit de l'allemand par A. Fr. Deiber.

Après avoir présenté quelques idées d'une utilité incontestable sur la méthode d'Aristote et de ses devanciers, l'auteur aborde l'étude de la cause finale chez le Stagirite. — Soit qu'il traite des principes métaphysiques ou de la finalité immanente dans l'univers, spécialement des êtres organisés ; soit qu'il étudie l'ordre universel et qu'il nous montre Dieu, comme fin suprême et transcendante de l'univers, toujours l'auteur a soin de nous mettre sous les yeux les paroles mêmes d'Aristote, et il nous donne ainsi une monographie complète de la téléologie du Philosophe. Il nous livre la pensée exacte du philosophe grec et la met au point des découvertes modernes, qui en font ressortir la grandeur et l'importance.

Le P. Deiber, en traduisant l'ouvrage de M. Kaufmann, fournit une contribution utile à la renaissance des doctrines péripatéticiennes et scolastiques. C. P.

Revue des Périodiques

Annales de Philosophie chrétienne.

(Juillet 1898 — Février 1899.)

Piat. (C.). *Les Hypocrisies de la Passion* (Juillet, 1898). — “ Nos passions, dit l'auteur, sont des maîtresses en l'art de la dissimulation „. Il en est déjà ainsi dans la manière dont elles apparaissent en nous. Souvent elles nous viennent de l'inconnu. Puis elles sont en nous, tapies, se dissimulant dans la pénombre de l'inconscience. Bien plus : “ Non seulement les passions nous arrivent de l'inconscient, mais encore elles s'y chargent peu à peu avant d'éclater à la lumière de la pensée. „ Les passions nous suggèrent aussi des motifs de croyance. “ Nous voyons tout avec les yeux du cœur „. “ La réaction de nos états affectifs sur les représentations se fait aussi sentir dans la manière dont nous apprécions la vie „. “ Les passions, poursuit M. Piat, ne sont pas moins habiles à nous suggérer de l'inconnu *des raisons d'agir que des raisons de croire.* „ C'est ici qu'elles savent dissimuler au sens défavorable du terme. Comme elles usent d'habileté, comme elles jouent de finesse pour se substituer à elles-mêmes des motifs plus nobles, afin de ne pas nous effaroucher et d'arriver plus sûrement à la victoire ! Enfin, chose non moins curieuse, elles nous trompent sur leur nature propre et leur juste valeur, par “ l'habileté avec laquelle elles se substituent les unes aux autres sans nous avertir de leur jeu „. — *Bref, les passions nous trompent sans relâche : 1° soit en cachant leur présence aux regards de la conscience, 2° soit en faussant nos jugements et nos actes, 3° soit en se substituant les unes aux autres.* (J. P.)

Domet de Vorges. *A propos des Universaux.* — M. Domet de Vorges donne quelques notes bien pensées sur le problème des universaux. Comment concilier le caractère *général* de nos idées avec le caractère nettement *individuel* des choses ? La

première réponse à cette question est celle du nominalisme : nos pensées générales ne sont que de vains mots, sans réalité objective qui leur réponde. Hors de nous il n'existe que des individus hétérogènes, sans caractère commun qui les relie. Le nominalisme se trouve encore de nos jours au fond de toute philosophie indépendante. La suppression des caractères communs dans les choses a rendu insoluble la question de la génération et de la corruption, de l'union substantielle de l'âme et du corps, de la causalité du mouvement. — La deuxième réponse, mieux d'accord avec les faits, est celle du réalisme : l'idée générale représente un caractère réel saisi dans les individus, et commun à toutes les unités de même espèce. Ce caractère, l'intelligence le considère d'abord en dehors des circonstances individuantes où il est engagé dans la réalité. C'est l'universel fondamental des anciens scolastiques. Puis, se rendant compte par réflexion, que ce caractère ainsi abstrait peut se retrouver dans des sujets divers, l'intelligence s'aperçoit enfin de l'universalité de son objet. C'est l'universel logique. (J. H.)

R. P. Laberthonnière. *Le dogmatisme moral* (août-sept.-oct.). — Cet article étudie le problème de l'être. Comment affirmer la réalité en soi ? Les sceptiques la nient ou du moins nient qu'elle soit à notre portée. Les dogmatistes, au contraire, affirment la réalité. Mais il y a un dogmatisme illusoire qui affirme une fausse réalité : il faut arriver au dogmatisme vrai, par un procédé moral. Le dogmatisme illusoire résulte d'un attachement exagéré aux apparences que nous saisissons : il prend ces phénomènes pour de l'être. L'être au contraire est un sujet, un absolu qui ne nous est pas donné par ce relatif. Le sceptique l'a compris, mais il ne sait pas se détacher des apparences, il renonce à affirmer l'être pour s'enfermer en elles. Au contraire, il faut sortir du relatif. C'est en nous que nous devons trouver l'être, mais pour cela il faut nous vider de nous-mêmes et nous ouvrir à lui. Ce sera l'œuvre de la bonne volonté. Le R. P. Laberthonnière étudie sous différents aspects ce dogmatisme moral, qui mêle des vues d'une certaine profondeur à d'autres moins exactes. Il en fait l'application à la connaissance de soi-même, de Dieu, et des autres êtres. (L. N.)

M. Griveau. *L'Évolution esthétique des états d'âme en face de la nature* (août-septembre 1898). — Intéressant tableau de la pensée esthétique à travers l'histoire. Voici la thèse : " Les hommes, aux différentes époques, ont donné une couleur particulière à l'émotion

éprouvée devant les beautés de la nature. Sans être exclusif, l'auteur remarque dans cette évolution trois dominantes essentielles et successives : 1° Point de vue *mystique* chez les anciens ; ils voyaient dans la nature leurs divinités. Au moyen âge se trouve un mélange de mythologie païenne et de symbolisme chrétien : le culte de la Vierge s'unit à la croyance aux fées. — 2° La Renaissance voit s'épanouir les spéculations *scientifiques* sur la nature ; elle en regarde les beautés à travers le prisme de la science. La nature est créée par un Dieu infiniment intelligent et puissant, élaborant une œuvre scientifique gigantesque. — 3° Point de vue *artistique* chez les contemporains. Nous ne cherchons dans la nature ni le mystique, ni le beau plus spécialement intellectuel et spéculatif ; nous y voyons le pittoresque. Cette tendance est anti-esthétique, parce qu'elle amène à ne considérer que la surface des choses, sans pénétrer plus avant. C'est perdre la meilleure part de la jouissance du beau. Il faut, pour goûter la nature, en contempler la double existence, l'une dans le cosmos extérieur à nous, l'autre en nous-mêmes, dans le microcosmos humain. Ainsi nous serons ramenés en même temps à la contemplation de la Cause créatrice de toutes ces beautés, et à la compréhension esthétique de la sagesse qui se manifeste dans les lois de la nature. (A. W.)

Prévost (G.). *Essai d'une nouvelle esthétique basée sur la physiologie* (oct. 1898). — M. Prévost pose comme fondement de notre jouissance esthétique, le besoin d'impressions variées, qu'il appelle, faute de meilleur nom, *curiosité*. Dans les arts narratifs cette curiosité impose une marche nécessairement *croissante*, faute de quoi nous ne nous intéressons pas esthétiquement. Il faut que les impressions successives gagnent l'une sur l'autre en *apercibilité*, sinon nous ne sommes plus stimulés à l'action ; de là le charme esthétique de cette *tendance à l'infini* si particulièrement ressentie dans les grandes œuvres d'art. Dans les arts plastiques, la *curiosité* donne suite à notre instinct d'imitation. L'homme, depuis son enfance, imite, et *l'artiste n'est qu'un imitateur intéressant.* Ce qui plus est, nous imitons en nous imitant nous-mêmes. En tout ce que nous faisons ou éprouvons, nous mettons du nôtre. Donc une œuvre d'art, pour faire plaisir esthétiquement, doit satisfaire ce désir d'assimilation. Ingénieuse remarque : c'est pour cela que les arts plastiques sont plus cosmopolites, les arts narratifs plus nationaux, car les premiers présentent le type extérieur, universel, les seconds donnent plus intimement le reflet de l'âme et du caractère. En somme, la pensée

maîtresse de l'étude est, une fois de plus, de mettre en relief que le beau demande la variété dans l'unité. (A. W.)

A. Bouyssonie. *L'objectivation des sensations* (novembre 1898). — Quelle est la cause de l'objectivation des sensations ? Deux solutions ont été proposées : l'*association des idées* et le *raisonnement*. Elles sont insuffisantes. Le *jugement*, dit M. Bouyssonie, paraît être la seule raison explicative du phénomène de l'objectivation. Lorsque l'enfant arrive à l'âge de la réflexion, il porte d'abord son attention sur certaines sensations qui ont un rapport particulier avec le *moi*. Il remarque aisément que les plaisirs, les douleurs, les sensations affectives sont quelque chose *de lui*. A cette perception, répond un *jugement affirmatif* qui en établit à la fois la subjectivité : je souffre, j'ai du plaisir, etc. De toutes ses autres sensations, aucune ne lui apparaît comme une manière d'être du moi : telle, est, par exemple, la couleur qu'il voit. Cette opposition de caractères lui inspire un *jugement négatif* : je ne suis pas vert, je ne suis pas ce bruit, etc. L'enfant aperçoit donc un contraste entre ces deux catégories que lui présente la conscience, et il l'exprime par deux jugements, l'un affirmatif qui a pour objet les faits internes, l'autre négatif mais consécutif au premier qui lui objective le monde extérieur. Le premier est décisif, le second est sujet à revision. De là l'origine de la croyance vulgaire et la possibilité de l'idéalisme. La théorie du raisonnement qui s'appuie sur le rapport de causalité justifie le fait de l'objectivation, mais n'en explique pas la genèse. La solution de M. Bouyssonie est simple et séduisante. Elle mérite qu'on l'examine attentivement. (D. N.)

A. Ferrand. *L'Éducation physiologique du Caractère* (déc. 98). — Tout en admettant l'influence considérable que peuvent avoir la sensibilité et l'intelligence sur la formation d'un caractère, l'auteur considère que le caractère n'est ni un mode de sentir, ni une façon de comprendre ; c'est une manière d'agir. C'est donc sur l'action que doivent porter les efforts de l'éducation, en la provoquant et en la développant selon la hiérarchie naturelle des centres d'activité. Or, les centres inférieurs ont leur nécessité et leur raison d'être et réclament tout particulièrement l'attention de l'éducateur. La Physiologie donnera une orientation nouvelle à la Pédagogie. L'auteur montre comment l'hygiène de la vie nutritive et celle de la vie animale agissent sur le tempérament et l'instinct. De cette organisation du caractère ainsi entendue résultera une puissance d'agir s'appuyant

sur un mouvement d'ensemble des facultés, mouvement d'autant plus énergique qu'il sera plus méthodiquement combiné ; et c'est avec raison que l'on dira de l'homme doué d'une grande puissance d'agir : " c'est *un* caractère ! „ (F. O. DE X.)

BARON CARRA DE VAUX. *Philosophie positive de la Métagéométrie.* — Rechercher par un examen direct et positif, quelles sont les idées fondamentales de la métagéométrie, quelle en est la portée ou la valeur philosophique, quelles sont enfin, parmi ces idées de nature à intéresser le philosophe, celles qui appartiennent en propre à la métagéométrie, à l'exclusion des autres branches des mathématiques classiques, tel est le but que s'est proposé l'auteur. A côté de critiques très judicieuses, M. Carra de Vaux attribue à cette science nouvelle une valeur logique qu'il serait difficile de méconnaître. (D. N.)

Études franciscaines publiées par des religieux de l'Ordre des Frères Mineurs Capucins. Paris, 11, rue d'Assas. 1899. — Les Frères Mineurs Capucins de Paris inaugurent, cette année, la publication d'un recueil de philosophie, de théologie et d'histoire auquel nous offrons l'expression de notre confraternelle sympathie. Nous apprécierons, au fur et à mesure de leur apparition, les articles de philosophie qui présenteront de l'intérêt pour nos lecteurs. Aujourd'hui, nous nous bornons à leur signaler l'œuvre nouvelle. Nous saluons avec bonheur cette noble et courageuse déclaration que signe la Rédaction de la Revue : " Il nous a semblé utile à l'Église, utile à notre Ordre et aux âmes qui vivent de sa vie, de nous donner avec plus d'activité encore aux études, et d'en faire connaître le résultat à nos contemporains. Religieux, prêtres et apôtres, n'avons-nous pas le devoir d'apporter notre concours, si faible soit-il, au grand œuvre de la régénération intellectuelle et morale de notre société ? „

Nos meilleurs vœux de succès aux *Études franciscaines.*

D. MERCIER.

X.

Étude sur l'Espace.

LA NOTION DE LIEU.

La première notion qui se présente à l'esprit dans l'étude métaphysique de l'espace, est la notion de lieu. Point d'espace sans relation de distance. Point de distance déterminée qui ne soit comprise entre deux termes extrêmes, c'est-à-dire entre deux positions données. Les positions ou les lieux occupés par les corps sont donc les points d'appui des relations spatiales, et, à ce titre, elles jouent le rôle d'éléments fondamentaux ou générateurs de l'espace. D'ailleurs, quelle que soit la nature de la notion spatiale, il reste toujours vrai que tout corps, à raison de son volume, occupe une place, un lieu approprié dont le changement constitue le mouvement local ou le déplacement dans l'espace.

A première vue, rien n'est plus simple que la conception du lieu.[1]) Un corps vient-il à se déplacer sous nos yeux, spontanément l'image de son mouvement se dépeint en nous sous forme d'une série de positions successivement occupées et délaissées. Nous appelons chacune de ces positions un lieu mobile, passager; et l'idée que nous en avons nous paraît tellement claire que toute définition nous semble même superflue.

Cependant, lorsqu'on soumet cette notion à l'analyse philoso-

[1]) Nous ne traiterons ici que du *lieu interne* ou de l'espace occupé par le volume d'un corps. Le même lieu considéré dans ses relations avec les corps voisins s'appelle *lieu externe*. Il fera l'objet d'un autre article.

phique, l'on ne tarde pas à s'apercevoir qu'elle recèle plusieurs points obscurs.

Tout corps de la nature possède un lieu interne, tellement approprié, qu'en vertu des lois naturelles, il en exclut tout autre corps qui tendrait simultanément à l'occuper. Or, comment se fait cette appropriation ou mieux cette prise de possession ? D'où vient qu'un corps donné se trouve localisé à telle place plutôt qu'à telle autre ? En fait, si les êtres matériels requièrent nécessairement un lieu interne correspondant à leur volume, cette exigence comme telle est indéterminée. Elle ne vise aucun lieu d'une manière exclusive. Peu importe que vous assigniez à ces êtres telle ou telle situation dans l'espace, pourvu qu'ils en aient une, la condition d'existence spatiale se trouve satisfaite. Il y a donc lieu de se demander comment à cette indifférence générale relative aux multiples lieux qu'un corps peut occuper, se substitue en fait l'occupation actuelle d'une position parfaitement déterminée.

Mais ce n'est là qu'une partie du problème. La cause localisatrice une fois mise en relief, il reste à en déterminer la nature intime, à en préciser le rôle et le fonctionnement, à décrire enfin les liens qui la rattachent aux autres propriétés du corps.

Pour plus de clarté, nous examinerons séparément chacune des questions impliquées dans le problème général du lieu.

1re QUESTION. *Y a-t-il dans les corps un accident spécial qui joue le rôle de cause localisatrice ? Qu'est-ce qui constitue le lieu interne ?*

Question subtile et ardue, grosse de difficultés. En matière si obscure, l'expérience peut-être nous fournira quelques données utiles qui nous mettront à l'abri de conclusions précipitées. Consultons-la.

Un des phénomènes les plus communs de la nature et qui tombe plus aisément sous les prises de l'observation, est sans contredit le mouvement local. De l'avis général, les mouve-

ments si multiples et si variés qui se déroulent constamment sous nos yeux, et dont nous sommes parfois nous-mêmes les sujets, ont bien le caractère de faits réels. L'état de repos n'est pas identique à l'état de mouvement. Et indépendamment de toute considération quelconque, le simple déplacement d'un corps dans l'espace, isolé même de toutes ses causes, s'impose à chacun de nous comme un phénomène réel, peut-être même le plus réfractaire aux illusions des sens.

A moins de souscrire à un subjectivisme radical, force nous est donc de reconnaître que non seulement la mise en mouvement, mais que chacune des étapes du mouvement détermine dans les corps un changement réel. Or, quelle est la réalité soumise à ce changement ? Certes, il serait assez puéril de s'imaginer que tout déplacement local entraine nécessairement avec lui une transformation substantielle du corps qui le subit. Pour avoir changé de position ou de lieu, il est clair que nous n'en conservons pas moins l'identité de notre être. Est-ce peut-être une propriété accidentelle, tels, le poids, la couleur, une énergie physique ou chimique ? L'expérience ne nous révèle aucune modification de ce genre, et si dans certains cas nos moyens de contrôle nous font découvrir certaines variations, il est toujours possible d'en déceler la cause dans des influences étrangères au mouvement. On admet, en effet, qu'un corps en mouvement conserverait éternellement son état, s'il était abandonné à lui-même ou soustrait à toute intervention des agents extrinsèques. Dira-t-on que le mouvement a son retentissement dans une modification du volume du corps ? Ici de nouveau l'hypothèse est controuvée par les faits. Comme tel, le transfert des corps à travers l'espace ne porte jamais atteinte à leurs dimensions réelles.

Où trouver donc cette réalité cachée dont les métamorphoses successives et continues constituent l'être mobile du mouvement ? Nous n'entrevoyons plus qu'une seule hypothèse plausible : elle consiste à concrétiser la position même du mobile, à la faire dépendre d'un accident réel dont le propre est de

localiser le corps, c'est-à-dire, de le fixer à telle place déterminée de l'espace. Et de fait, si le mouvement est un changement continu de position ou de lieu, il ne peut avoir de réalité que si le *lieu* dont il est la modification en possède une pour son propre compte. La supprimer revient à reléguer le mouvement dans le domaine des illusions.

Chaque être du monde corporel s'approprie donc une partie déterminée de l'espace, grâce à une propriété qui,en circonscrivant la masse, la fixe dans une situation propre et exclusive. Pour plus de simplicité, nous l'appellerons désormais une « ubication intrinsèque ». Dans la matière en repos, cet accident demeure stable et inchangé comme le lieu qu'il détermine. Dans la matière en mouvement, il se modifie d'une manière continue, et de ses modifications progressives résulte pour le corps une série successive de positions ou de lieux que nous appelons vulgairement du nom de mouvement.

Considéré dans son être total, le mouvement comprend donc une double formalité : l'une invisible mais seule réelle, à savoir le flux ininterrompu d'ubications intrinsèques qui se succèdent dans le corps à chaque étape nouvelle du mouvement. L'autre est la succession continue de positions que le mobile délaisse pendant son parcours. C'est la manifestation sensible de la réalité interne et cachée du mouvement. Nos sens n'atteignent que cette seconde formalité ou, si l'on veut, l'enveloppe du phénomène ; la raison pénètre jusqu'à sa cause constitutive réelle.

Si cette conclusion est légitime, et pour notre part nous aimons à la croire justifiée, le lieu cesse d'être une simple dénomination extrinsèque, un mot vide de sens réel. Il a sa cause interne objective, il relève en un mot d'un accident mobile localisateur que les scolastiques du XVI[e] siècle avaient désigné d'un nom heureux mais peu usité dans notre langage moderne : l'ubication intrinsèque.

Beaucoup d'esprits peu familiarisés avec cette conception du lieu intrinsèque, n'accepteront peut-être qu'avec une grande

défiance notre conclusion finale. Pour corroborer leur foi naissante, voyons si l'hypothèse mentionnée ne trouve pas de nouveaux points d'appui dans l'expérience.

La géométrie, ou la science de l'espace, est la physique mathématique des distances. Aussi, il n'y a en elle, dit M. Mansion, qu'une seule notion fondamentale irréductible, c'est la distance entre deux points donnés [1]. En fait, lorsque la notion spatiale a atteint dans nos intelligences son complet développement, elle ne nous représente plus l'espace réel que sous la forme d'un vaste système de relations reliant entre elles les multiples substances corporelles qui peuplent l'univers.

Que ces rapports de distance établis entre les corps soient vraiment objectifs, qui oserait le nier ? Le géomètre les compare entre eux, les mesure, et quand il détermine leur grandeur respective, il se garde bien de n'attribuer à son jugement qu'une valeur purement subjective. Il y voit sans aucun doute l'expression mathématique d'un fait réel.

Mais le changement est une des caractéristiques de notre monde matériel. Ces relations de distance si précises, si bien déterminées ne cessent de se modifier. Les corps s'éloignent et s'écartent l'un de l'autre ; les distances augmentent ou diminuent. Ces changements indispensables à l'évolution cosmique sont-ils réels ou simplement fictifs ? Poser la question c'est la résoudre ; car, abstraction faite de toute considération mentale, les relations nouvelles d'éloignement ou de rapprochement ont changé positivement de grandeur. Voilà le fait. Quelle en est la raison explicative, ou mieux, dans quel genre de réalité s'est produit ce changement ?

Toute relation réelle présuppose nécessairement deux termes, et dans chacun d'eux, si le rapport est mutuel, une raison objective qui fonde et légitime ce rapport. Pour qu'une nouvelle relation de distance s'établisse entre deux corps, il est donc indispensable qu'un changement réel se produise dans

[1] *Les premiers principes de la Metagéométrie.* (*Revue Néo-Scolastique,* **août 1896**).

les assises de cette relation. Sinon, de quel droit diriez-vous que les corps sont réellement rapprochés ou éloignés l'un de l'autre ? Or, n'est-ce pas un fait que dans ces phénomènes de déplacement, chacune des substances matérielles conserve son individualité respective, sans subir aucune modification quelconque dans ses propriétés ou dans ses caractères individuels ? La cause originelle des nouvelles relations spatiales n'a donc pas son siège dans les changements de ce genre ; supposez même que de telles modifications se produisent, encore seraient-elles impuissantes par elles-mêmes à fonder de nouveaux rapports spatiaux. Une chose et une seule a changé, c'est le lieu interne des corps. Hors de là point d'explication possible. Les deux corps en question ont abandonné leur place respective pour occuper deux situations nouvelles. Entre ces deux lieux résulte nécessairement une grandeur ou distance nouvelle d'une valeur déterminée.

Mais cette réponse demande encore un complément. Ces places nouvelles que sont-elles ? Deux portions de l'espace, me direz-vous ? Mais l'espace n'a aucune réalité indépendamment des corps qui l'occupent. Placer en lui toute la réalité du changement, ou si l'on veut, le fondement objectif de la distance augmentée ou diminuée, c'est affirmer du même coup que le changement est illusoire, ou faire appel au néant pour en rendre compte.

Au lieu de considérer isolément ces portions spatiales, on pourrait sans doute, à l'effet de les concrétiser, se les représenter comme étant en fait occupées par les masses corporelles. En d'autres termes, les deux corps circonscrivant par leur volume deux places déterminées dans l'espace, telles seraient les causes déterminantes réelles de la relation nouvelle.

Que penser de cette hypothèse ? A notre avis, son insuffisance égale celle de sa devancière. En s'appropriant une place, le corps, dites-vous, n'acquiert de ce chef aucune réalité nouvelle ; il reste donc inchangé, quelle que soit la position qu'il

occupe. D'autre part, le lieu occupé, comme tel, n'est rien. Où donc placez-vous le changement qui, de votre propre aveu, s'impose à vos sens aussi bien qu'à votre intelligence ? Si objectivement, en dehors de vous, rien n'est changé, pourquoi parler encore de changement réel ?

La difficulté paraît insoluble. Mais si l'on y regarde de près, ne semble-t-il pas qu'elle provient tout entière d'une conception défectueuse du lieu interne ? Supposez en effet, pour un instant, que la localisation relève d'un accident mobile dont le rôle essentiel est de fixer les corps à telle place déterminée de l'espace. A tout déplacement quelconque correspondra dans les masses matérielles une modification parallèle de l'accident localisateur. Le changement spatial revêt aussi du même coup un aspect objectif, et les relations de distance qui en résultent sont réellement nouvelles, puisqu'elles reposent sur deux points d'appui nouveaux, à savoir les deux ubications intrinsèques que les corps ont acquises au terme de leur parcours.

Entité bien subtile, direz-vous ! Soit. Mais qui de nous a palpé davantage l'éther des physiciens ? Nous y croyons cependant, parce qu'il est un facteur indispensable à l'explication des phénomènes naturels. Pourquoi cette méthode scientifique n'aurait-elle pas droit de cité dans le domaine philosophique, qui est avant tout le domaine des causes cachées aux sens ?

D'ailleurs, il ne s'agit ici que de l'existence de cet accident localisateur. Nous traiterons plus tard la question de sa nature.

Enfin, pour achever de mettre en pleine lumière le bien fondé de l'hypothèse réaliste du lieu, il nous reste à mentionner un dernier fait que nous fournit la mécanique ou, plus justement, l'expérience quotidienne.

Dans le monde purement matériel, les corps ne prennent jamais d'eux-mêmes l'initiative de leur propre mouvement. Comme l'affirme la loi de l'inertie, un corps en repos resterait éternellement dans son état de repos si une cause extrinsèque ne venait l'en tirer. De même, un corps en mouvement ne peut modifier la direction de sa course que sous l'empire d'une

influence étrangère. Il en résulte que la production du mouvement réclame une *cause réelle* appropriée. Aussi ce fait se présente avec un tel caractère d'évidence, qu'il a suggéré à la mécanique moderne la définition de la force : on entend par *force* toute cause capable d'engendrer ou de modifier le mouvement.

Or, une cause efficiente n'exerce jamais son activité sans donner naissance à une réalité nouvelle. N'est-ce pas même d'ordinaire l'apparition de ce terme nouveau qui nous fait conclure à l'existence d'une causalité efficiente correspondante? Si, de l'avis de tous, l'agent moteur exerce, en engendrant le mouvement, une efficience réelle, le terme de cette activité c'est-à-dire le déplacement local, possède lui aussi une réalité propre. Mais un corps n'est soumis au mouvement que dans la mesure où il change de position dans l'espace. En perdant sa position initiale, il perd donc cet accident réel, cette ubication qui le fixait à son point de départ, comme aussi, en s'appropriant des situations nouvelles, il acquiert des ubications réelles mais fugitives d'où résultent ses positions instables.

Ainsi, presque à notre insu, nous voilà de nouveau ramenés à la théorie réaliste du lieu.

D'aucuns trouveront peut-être que cette conclusion dépasse les prémisses. La mise en mouvement d'un corps, nous dira-t-on, exige sans aucun doute l'intervention d'un agent externe. Mais on conclurait à tort de ce fait, que le mouvement est l'effet direct et immédiat produit par cet agent dans le mobile. Le moteur, au contraire, exerce son activité en communiquant une impulsion mécanique, une qualité motrice dont le déplacement local n'est qu'une résultante.

Le recours à ce facteur intermédiaire entre la cause externe et le mouvement n'est pas pour nous déplaire. Nous croyons même que l'étude attentive des faits peut en démontrer péremptoirement l'existence. [1] A défaut de cette qualité motrice,

[1] Dans un article paru dans les *Annales de Philosophie chrétienne*, année 1895. M. le comte Domet de Vorges se déclare l'adversaire de l'opinion qui

la continuation du mouvement d'un mobile soustrait à l'action de son moteur deviendrait une énigme. Mais que conclure de là qui puisse infirmer la déduction mentionnée ? La qualité motrice communiquée au corps n'est-elle pas une force au même titre que la cause extérieure qui lui a donné naissance ? Si l'on croit son intervention nécessaire, n'est-ce pas précisément pour rendre compte du mouvement qui se perpétue en l'absence du moteur ? Qu'importe, dès lors, que vous attribuiez ce déplacement local à la qualité motrice reçue dans le mobile, ou à l'agent extrinsèque dont elle serait elle-même le substitut ? Dans les deux cas, le mouvement restera toujours l'effet réel d'une cause réellement efficiente.

De nouveau, nier l'existence de cette réalité accidentelle constitutive du lieu interne, c'est refuser à la cause génératrice du mouvement toute vraie causalité, c'est en faire une étiquette vide de sens.

Dans l'analyse du lieu que nous venons de faire, l'étude du mouvement local nous a souvent servi de moyen de contrôle de la théorie. La réalité du mouvement, disions-nous, emporte avec elle la réalité du lieu interne. A l'effet d'éluder cette conséquence, certains auteurs se sont fait du déplacement local une conception qui semble à la fois concilier son caractère objectif avec la négation de tout changement réel opéré dans le mobile lors de son transfert.

C'est une profonde erreur, dit-on, que d'attribuer au mouvement un être absolu que les sciences aussi bien que l'expé-

attribue le mouvement à une qualité motrice produite ou au moins développée dans le mobile par le moteur. A son avis, cette théorie serait non seulement inacceptable, mais contraire aux principes de la métaphysique aristotélicienne. Nous regrettons de ne pouvoir partager les idées de notre savant contradicteur. Ce n'est pas le lieu de faire la critique des arguments dont il essaie d'étayer sa thèse. Nous aurons bientôt l'occasion d'établir dans notre " Cours de Cosmologie „ actuellement sous presse, 1° que M. Domet de Vorges, en rejetant la qualité motrice, a rejeté du même coup un facteur indispensable du mouvement sans rien lui substituer, laissant ainsi ce phénomène inexpliqué, 2° que la théorie aristotélicienne se concilie aisément avec l'hypothèse de l'impulsion.

rience raisonnée ont depuis longtemps relégué dans le domaine des entités imaginaires. Jetez, en effet, un regard autour de vous. Dans quel cas pouvez-vous affirmer d'un corps qu'il s'est déplacé dans l'espace, qu'il a été soumis au mouvement? Lorsque vous constatez entre ce corps et ceux qui l'entourent de nouvelles relations de distance, de rapprochement ou d'éloignement. Le changement de relations, voilà bien l'expression adéquate mais exclusive du mouvement local. Sans doute, ce phénomène a un caractère objectif indéniable, mais le changement n'ayant lieu que dans ces relations spatiales, l'hypothèse des ubications réelles ou d'une modification quelconque réalisée dans les corps eux-mêmes devient à toute évidence une superfétation. Réaliser dans la nature des rapports nouveaux et faciliter ainsi l'échange des activités corporelles, telle est tout à la fois l'essence et la destination primordiale du mouvement. D'ailleurs, la physique et la mécanique ne lui ont jamais reconnu qu'un caractère essentiellement relatif.

Nous avouons que cette conception du mouvement nous paraît bien neuve. En tous cas, Aristote qui en fit une analyse si fine et si profonde ne l'a point connue. Dans la célèbre définition qu'il nous en donne : « le mouvement est l'acte d'un être en puissance encore en susceptivité », on chercherait en vain cette prétendue relativité. Au contraire, s'il est une réalité qu'il s'efforce de mettre en relief, c'est bien cet acte incomplet qui perfectionne l'être en puissance en appelant toutefois un perfectionnement ultérieur. Or, où se trouve cet acte? Dans une pluralité de corps ou mieux dans leurs relations de distance? Évidemment non ; le mobile et lui seul en est le siège.

Quoi qu'il en soit, reprenons par le détail, la théorie du mouvement relatif.

Le mouvement est un changement de relation et rien de plus. Soit ; mais qu'entendez-vous par *relation?* On la définit : un rapport d'une chose à une autre. Toute relation implique donc essentiellement deux termes et, si elle est réelle, un fon-

dement ou raison objective inhérente à l'un ou à l'autre de ces termes qui nous autorise à les dire semblables ou dissemblables, égaux ou inégaux, etc. De l'avis général, il n'existe point de relations dont le fondement réside en dehors des termes qui servent de points d'appui du rapport.

Ces préliminaires admis, appliquons-les à cette espèce de rapports que nous avons appelés relations spatiales ou de distance.

Deux corps se trouvent à cinq mètres de distance l'un de l'autre. Sous l'influence d'une impulsion mécanique, l'un d'eux quitte sa position et vient se placer à deux mètres du premier. De là, une relation nouvelle dont les corps constituent les deux points terminaux. Jusqu'ici point de difficulté. Mais le rapport s'étant en fait modifié, il faut bien en découvrir la cause objective. L'un des corps, par hypothèse, a conservé sa position primitive et l'ensemble des relations qu'il avait avec son entourage. Impossible de découvrir en lui un changement réel, un fondement qui légitime un nouveau rapport. Mais l'autre mobile, me direz-vous, par son déplacement a modifié la distance et engendré une nouvelle relation. D'accord. Seulement, puisqu'il est la cause originelle du changement de rapport, quelle modification a-t-il subie? Vous admettez, d'une part, que la place nouvelle n'implique aucun changement réel dans le mobile. D'autre part, et de votre aveu, la substance et les accidents ordinaires du corps demeurent inchangés dans le mouvement. Où donc trouver cette cause objective tant désirée ?

On répliquera peut-être : Si la difficulté vous parait insoluble, n'est-ce pas tout juste parce que dans votre manière de voir chaque terme du rapport se trouve être considéré isolément et indépendamment du lien essentiel qui les unit? Au lieu d'analyser successivement le terme immobile et le terme déplacé, fixez vos regards sur les deux à la fois et vous y verrez que, de fait, la distance qui les séparait a subi une diminution réelle, incontestable. Sous cet aspect, la relation ne

réclame plus de fondement absolu ou inhérent à l'un des termes. Elle surgit, au contraire, et ne peut naître que d'une vue synthétique ou, si l'on veut, de leur mutuelle comparaison. En d'autres termes, l'unique raison qui nous permet d'affirmer l'existence du mouvement d'un corps vient d'une différence constatée entre ses relations antérieures et ses relations présentes. Libre à vous de forger des ubications réelles, cette différence existe, et elle nous suffit.

A première vue, cette instance ne manque pas d'une certaine force suggestive. En fait, sous le voile de l'équivoque, elle dissimule ses côtés faibles.

Que le concept formel de relation requière la perception simultanée et la comparaison de deux termes, nul ne songera à le nier. Mais la question que nous agitons n'est pas de savoir quelle est l'origine psychologique de la relation, mais bien de déterminer les causes de sa constitution ontologique. Or, dans le cas présent, étant donné que l'un des deux termes n'a subi aucune modification réelle, on se demande et avec raison comment s'est produit le changement réel de la relation. A moins de se payer de mots, il faut bien que nous fassions appel au second terme, la seule réalité qui puisse nous en donner la clef. Recourir à une autre relation pour justifier ce changement serait inaugurer un processus à l'infini qui dissimulerait à peine un aveu d'impuissance. Nous sommes donc acculés à la nécessité de poser dans le corps déplacé la raison ontologique, le fondement absolu du rapport nouveau.

En second lieu, à l'effet de bannir jusqu'aux apparences d'une modification réelle, on se borne à ne considérer que l'existence même de la relation, c'est-à-dire la possibilité objective d'intercaler entre ses points extrêmes une étendue nécessairement moindre que la distance antérieure. Cette possibilité, dit-on, n'étant pas subjective mais physique et extrinsèque, possédant de plus un caractère parfaitement déterminé, constitue le résultat positif du mouvement et ne nécessite aucun autre changement réel. Ici, de nouveau, le fait allégué est

indéniable. Mais le constater n'est pas l'expliquer. Si l'espace intercalé entre les deux corps reste bien déterminé mais amoindri, quelle en est la cause ? En soi, l'intervalle qui sépare deux substances matérielles n'est rien. Il serait, en effet, par trop puéril de s'imaginer la distance sous forme d'une petite réalité intercalée entre deux termes donnés. Sans doute, elle est devenue une possibilité physique, à valeur déterminée, mais à la condition de la considérer par rapport à deux points fixes de l'espace. Les deux positions extrêmes déterminent donc d'elles-mêmes la relation et sa grandeur. Elles seules en sont la cause originelle et les points d'appui. Aussi leur refuser une réalité propre revient à supprimer tout ce qui, dans l'espèce, peut fonder et concrétiser la relation de distance.

De cette discussion se dégage une première conclusion, qu'il faut souligner à raison de son importance capitale au point de vue de la théorie de l'espace : Si les corps ont pour exigence naturelle de n'exister que dans l'espace, ils ne réclament cependant aucune situation de préférence à une autre. Ils manifestent au contraire, à ce sujet, une complète indifférence. Aussi, pour sortir de cette indétermination, doivent-ils recevoir un accident localisateur, une ubication qui détermine leur lieu intrinsèque. Ces ubications constituent les termes formels des relations spatiales, et de leurs modifications résulte le mouvement local. Chaque lieu interne possède donc une réalité propre.

Ces considérations sur la nature et le but du mouvement local nous permettent enfin de résoudre une autre question souvent agitée chez les anciens scolastiques, renouvelée par Leibniz et Balmès et reprise encore par plusieurs auteurs modernes, à savoir : S'il n'existait qu'un corps dans l'espace imaginaire, ce corps serait-il susceptible de mouvement ? En d'autres termes, le mouvement absolu est-il possible ?

Pour qui n'accorde au mouvement qu'un être relatif, ou en fait consister toute l'essence dans le changement de relation de distance, il est clair que la question posée appelle une solu-

tion négative. « Changer de lieu, dit Balmès, est pour les corps un changement dans leur position respective. Donc un corps unique ne peut se mouvoir. Le mouvement suppose une distance parcourue ; point de distance là où il n'existe qu'un seul corps... Le mouvement se dérobe à toute appréciation, si nous ne pouvons le rapporter à la position des corps entre eux. Nous sommes dans la cabine d'une barque qui descend un fleuve ; à chaque flot nous changeons de place, mais sans nous en apercevoir ; seuls, les changements qui s'opèrent dans les objets extérieurs nous en avertissent ; et même alors le mouvement semble appartenir à ces objets plutôt qu'à notre barque. Ainsi, le phénomène serait le même, absolument le même, si les objets extérieurs étaient en mouvement, la barque demeurant immobile. Donc le mouvement dans la supposition d'un corps unique est une pure illusion. » [1])

« Le mouvement, dit Descartes, est essentiellement relatif. Tout ce qui est positif et réel dans les corps qui se meuvent et qui nous les fait dire en mouvement se trouve aussi bien dans les autres corps contigus, qui sont censés rester immobiles. » [2])

Leibniz qui définit le mouvement « le changement d'espace », et Kant [3]) qui l'appelait « le changement de la relation extérieure d'une chose avec l'espace », partagent évidemment la même opinion.

Plusieurs scolastiques, mais pour des raisons d'un autre ordre, se rangent aussi de cet avis.

« Dans le vide absolu, dit Jean de Saint-Thomas, un corps ne pourrait se mouvoir, parce qu'à défaut de points de repère, il serait impossible de distinguer les positions du corps l'une de l'autre. » [4])

Telle est aussi la thèse favorite de la plupart de nos mathématiciens modernes.

1) Balmès, *Philosophie fondamentale*, l. III, c. 13, pp. 56 et 57.
2) Cartesius, *Princip. phil.*, p. II, n. 30.
3) Kant, *Metaph. Anfangsgründe der Natur. Wissenschaften*, S. 313.
4) Joannes a S. Thoma, *Cursus philosoph.*, t. II, p. I, q. XVII, a. 1.

Malgré la netteté de leurs déclarations, plusieurs partisans de la relativité essentielle du mouvement et, par suite, de l'impossibililité du mouvement absolu, ont cependant la franchise de reconnaître le caractère étrange de leur théorie. Balmès spécialement et Leibniz nous ont laissé à ce sujet des aveux très significatifs. Et de fait, l'étrangeté des conséquences est bien de nature à mettre en suspicion la théorie dont elles découlent.

Supposons que dans le monde actuel, Dieu, lui-même, imprime à une masse matérielle une impulsion qui la détermine au mouvement. Les multiples relations qui unissent ce corps aux autres êtres corporels de l'univers vont évidemment subir une certaine modification. Où se trouve la cause de ce changement? Dans l'impulsion communiquée par Dieu à un corps déterminé. Même dans l'hypothèse du mouvement relatif, l'existence de cette cause est indéniable. Indéniable aussi le fait qu'elle ne s'est exercée que sur une seule masse matérielle. Ce fait admis, supposons que subitement le Créateur anéantisse l'univers entier sans modifier en aucune façon l'unique corps soumis à son influence motrice. Direz-vous que ce mobile solitaire va cesser de se mouvoir dans l'immensité de l'espace vide? Quelle raison auriez-vous de l'affirmer? Par hypothèse, la cause du déplacement, c'est-à-dire l'impulsion communiquée, n'a subi aucun changement. En second lieu, aucun obstacle ne peut empêcher l'évolution du mobile, puisqu'il n'existe plus rien en dehors de lui. Pourquoi donc le corps cesserait-il le mouvement dont il était tantôt animé?

Le changement local doit cesser, me dites-vous, parce qu'un élément essentiel à la conception même du mouvement fait défaut, à savoir, la présence d'autres corps indispensable à la constitution des relations objectives. Mais quelle était donc l'influence de ces corps voisins sur le mobile? Leur accordez-vous le pouvoir de modifier d'une manière quelconque l'impulsion mécanique qu'il a directement reçue? Qu'il existe ou non un voisinage réel, dès là que vous ne lui attribuez aucune

action sur le mobile, celui-ci doit persévérer dans l'état où Dieu l'avait placé avant la disparition de ses congénères.

Soit, me direz-vous, mais qui pourrait encore dans ce cas constater le changement de position? Ni vous ni moi; mais, de grâce, ne confondons pas deux questions d'ordre essentiellement distinct. A côté de la question de *constatation* du mouvement, il y a celle de son *existence*. Et c'est justement pour ne pas les avoir suffisamment distinguées qu'on a érigé en thèse l'impossibilité du mouvement absolu. Le mouvement d'un corps solitaire est possible, parce qu'il consiste dans le changement d'une réalité inhérente et propre au mobile. Sa constatation au contraire n'est pas en notre pouvoir, car, à défaut de tout point de repère, nous n'en saisirions ni le point de départ ni le point d'arrivée.

Est-ce à dire qu'il n'en existe point en fait? Nullement. Une intelligence assez puissante pour saisir en elles-mêmes les ubications intrinsèques du mobile, percevrait du même coup la réalité ontologique du mouvement, le terme initial, le terme final aussi bien que chacune des positions successivement occupées. Mais l'esprit de l'homme a des horizons plus bornés. Il n'arrive au même résultat que par des voies indirectes.

Ainsi se confirme une fois de plus la thèse réaliste du lieu.

Avant de clore cette étude sur la *réalité* du lieu interne, il ne sera peut-être pas inutile de mettre en lumière la méthode scientifique qui a donné naissance à cette étrange opinion sur la relativité essentielle du mouvement local. C'est aux mathématiques, croyons-nous, que nous en sommes redevables. Le mathématicien définit la position par la distance à des points de repère ou à des axes, et le mouvement par la variation de la distance. Tel est le procédé suivi en géométrie analytique. Le mouvement devient donc pour lui une simple variation de longueur, et comme les valeurs absolues de la distance variable entre un point et un axe par exemple, expriment tout aussi bien le déplacement de l'axe par rapport au point que celui du point par rapport à l'axe, il attribue indifféremment

au même point le repos ou la mobilité. Si le mouvement n'est qu'un changement de distance, le même objet devient mobile ou immobile selon les points de repère auxquels on le rapporte. Il n'y a donc pas, à ce point de vue, de mouvement absolu.

Mais les choses changent d'aspect si l'on passe des mathématiques à la physique, de l'étude abstraite du mouvement à la considération des changements concrets qui s'accomplissent dans l'univers. Ici il ne reste plus de choix entre la mobilité et le repos. Le mouvement, quelle qu'en soit la nature, est une réalité objective qui a son siège déterminé et qui, partant, ne peut être attribuée au gré de nos caprices tantôt à tel corps, tantôt à tel autre. Descartes et, après lui, tous les mathématiciens qui se sont prononcés pour la relativité essentielle du mouvement ont donc traité du mouvement non en physiciens, mais en géomètres [1]. C'est de ce procédé abstractif qu'est née l'opinion si communément répandue de l'impossibilité du mouvement absolu.

Nous croyons avoir suffisamment répondu à la première question posée au début de ce travail, à savoir : les corps tiennent-ils leur place dans l'espace d'un accident réel, inhérent à leur substance mais essentiellement mobile ? En un mot, le lieu interne a-t-il une réalité propre ?

Mais nous devons pénétrer plus avant dans l'analyse métaphysique du lieu, si nous voulons en découvrir la nature intime.

2me Question. *L'accident localisateur pour lequel nous avons revendiqué une place spéciale dans le domaine des réalités physiques a-t-il un être complet indépendamment de toute relation avec les corps ambiants ? Faut-il lui reconnaître un caractère absolu, ou ne doit-on pas lui adjoindre à titre d'élément complémentaire extrinsèque une certaine relativité ?*

Plusieurs auteurs, partisans d'ailleurs de la théorie réaliste du lieu interne, ont cru voir dans la relativité un élément

1) Cf. Bergson. *Matière et Mémoire*, 214.

indispensable, essentiel même à la conception adéquate de cette notion.

L'espace interne, dit le Dr Schneid, est une détermination passive, un mode d'être intrinsèque qui résulte de l'espace externe et qui, partant, ne peut exister sans un milieu ambiant. La raison en est que la localisation d'un corps signifie simplement sa présence ou son éloignement par rapport à d'autres corps. Un être corporel occupe telle place, parce qu'il a telle ou telle relation déterminée avec les autres substances matérielles de l'univers. L'espace interne et l'espace externe sont donc inséparables à tel point que l'espace externe constitue l'élément formel du lieu [2]).

Ce raisonnement du docteur allemand serait certainement irréprochable, s'il s'agissait d'établir que la détermination du lieu ne peut se faire que d'une manière relative. En réalité, déterminer la place occupée par un corps revient à préciser ses rapports de contiguité ou de distance avec les éléments voisins. Mais si, au lieu de considérer les conditions requises pour la détermination du lieu, nous nous bornons à en rechercher les éléments constitutifs objectifs, les considérations de M. Schneid perdent évidemment toute force probante. La possibilité du mouvement absolu que nous croyons avoir suffisamment établie, met hors de doute non seulement l'existence de l'accident localisateur, mais aussi son caractère absolu. Indépendamment du voisinage d'autres substances matérielles, cet accident a son être propre, complet en vertu duquel il fixe le corps dans l'espace et lui communique l'aptitude intrinsèque à servir de terme aux relations spatiales proprement dites. Aussi, ces relations lui sont-elles nécessairement consécutives et ne lui apportent jamais qu'une ajoute logique.

Il est vrai que dans le langage ordinaire l'on ne désigne guère sous le nom de lieu que la situation respective des corps. Et à ce sujet, il est permis de se demander si le lieu interne

1) Dr Schneid. *Die phil. Lehre von Zeit und Raum*, S. 97.

mérite bien son nom. Comme l'observe Suarez, il n'y a là qu'une question subsidiaire ou mieux une question de mots. Que l'on donne à ce terme un sens propre ou simplement analogique, qu'on l'appelle situation, position, espace interne, peu importe ; nous avons tous une idée claire de la chose désignée, et cela suffit.

Dans le même ordre d'idées, nous rencontrons encore une autre théorie, très voisine d'ailleurs de l'opinion mentionnée. Elle nous est proposée par le P. Remer dans une de ses thèses cosmologiques. Lorsqu'un corps, dit-il, fait partie d'un système matériel, ce corps se trouve localisé. Or, cette localisation n'est pas une dénomination purement verbale. D'où vient-elle ? Comment se produit-elle ? Elle résulte de deux facteurs : du corps lui-même et de son entourage. [1])

On le voit, tout en maintenant la thèse réaliste, l'auteur essaie de la concilier avec la doctrine de la relativité. A notre avis, cette tentative doit aussi rester infructueuse. Le lieu, dit-on, résulte à la fois et du contenu et du contenant. Mais, par hypothèse, une enceinte matérielle n'exerce aucune influence sur le corps qui y est renfermé. Lorsqu'elle sert de réceptacle à un corps nouveau, elle ne subit en elle-même aucune modification. Rapportée à cet entourage, que peut-être cette résultante ? Rien d'objectif ou de réel, car ce serait un effet sans cause. D'autre part, si le contenu lui-même ou le corps localisé ne reçoit, en prenant possession de sa place, aucun changement intrinsèque et absolu, la résultante reste encore, de ce chef, tout aussi inintelligible. Quelle en serait en effet la cause originelle ?

Plus loin, le P. Remer assimile cette résultante à une sorte de relation. Soit, mais pourra-t-elle jamais devenir réelle aussi longtemps qu'on se refuse à lui assigner un fondement absolu dans le corps localisé ?

Avant de servir de point d'appui à une relation spatiale, le

1) V. REMER. *Summa prælect. phil. scholasticæ.* vol. alt. p. 100. Prati 1895.

lieu interne a donc sa réalité propre et, partant, indépendante de tout rapport. Y adjoindre la relativité à titre d'élément essentiel, revient à en nier l'existence réelle.

Enfin, pour terminer l'étude de l'accident localisateur, il ne nous reste plus qu'à en préciser la nature.

3[me] Question. *Quelle est la nature intime de la réalité constitutive du lieu interne? Que sont les ubications?*

Un corps n'occupe dans l'espace une place déterminée ou au moins déterminable dans les circonstances ordinaires, qu'à la condition d'y être fixé par un accident spécial appelé pour ce motif une ubication. Le rôle de cette réalité consiste donc essentiellement à localiser chacune des parties du corps, à les placer les unes à côté des autres, à donner enfin à la masse matérielle, tel lieu approprié.

L'ubication est donc en premier lieu un accident extensif. Aussi porte-t-elle dans le langage ordinaire le nom d'étendue. Mais prenons bien garde de mutiler le sens de ce terme, d'en restreindre la portée réelle. Assez communément on se représente l'étendue comme une réalité accidentelle, distincte de la substance, uniquement destinée à la disséminer dans un espace quelconque. En d'autres termes, une fois affecté de l'étendue, le corps nous apparaît sous forme d'un volume déterminé mais indifférent à l'égard de toute situation spatiale particulière.

Pour être vraie, cette conception n'en est pas moins abstraite et incomplète.

Concevez-vous, en effet, *telle* étendue individualisée, *tel* volume concret qui n'ait pas sa place appropriée? Et de fait, la réalisation de l'étendue lève nécessairement l'indétermination ou l'indifférence des masses corporelles à l'égard de l'espace. Si le rôle primordial de cette propriété est d'étendre et de disséminer le sujet qu'elle affecte, son rôle secondaire mais non moins essentiel est de le localiser, de le fixer non à *une* place, mais à *telle* place déterminée. Aussi, à raison de ces deux rôles indivisibles et inséparables de l'extension, tout changement de position entraîne nécessairement avec lui

un changement de l'étendue, ou mieux, il en est le résultat obligé.

Toutefois, n'allons pas nous imaginer que l'augmentation ou la diminution du volume d'un corps soit un corrélatif nécessaire de son déplacement local. Ces cas sans doute se présentent. D'ordinaire, la modification de l'accident extensif n'a d'autre résultat que la fixation du corps à une place nouvelle, de sorte qu'à une étendue donnée se substituent régulièrement des étendues équivalentes. Les réalités extensives se renouvellent comme les situations qu'elles déterminent; mais elles sont toutes douées d'un égal pouvoir d'extension.

Il nous est donc bien loisible d'identifier l'étendue avec l'ubication intrinsèque, à condition toutefois de la concevoir dans son état concret, c'est-à-dire de lui adjoindre une connexion essentielle avec telle situation spatiale.

De cette discussion se dégage une conclusion. Nous aimons à la mettre en relief, parce qu'elle constitue la base et le point de départ de l'étude métaphysique de l'espace ; elle lui donne même son orientation et permet de pressentir la théorie générale qu'elle renferme à l'état embryonnaire :

Le lieu interne occupé par un corps n'est pas une dénomination purement verbale, ni une simple étiquette à l'usage de l'intelligence dans l'expression des relations spatiales. Au point de vue ontologique, il s'identifie au contraire avec l'étendue concrète dont le rôle essentiel est d'étendre la masse matérielle, d'en délimiter le volume et de le fixer d'une manière exclusive à telle place déterminée. Sur lui reposent comme sur leur fondement toutes les relations de distance dont l'ensemble constitue l'espace réel.

D. Nys.

XI.

L'Hypothèse scientifique.

Longtemps la « Logique de l'Hypothèse » est restée à l'état fragmentaire. De vagues indications, des vues incomplètes, des traits, lumineux parfois mais toujours isolés, voilà tout ce qu'on possédait sur cet intéressant chapitre de la logique. M. Naville [1] a le mérite d'avoir mis en lumière l'importance primordiale du sujet, d'avoir réuni en un ensemble méthodique tous les aperçus exacts que ses prédécesseurs avaient éparpillés dans leurs écrits, et de les avoir augmentés d'idées personnelles, dont il est impossible de méconnaître la clarté et la haute valeur. Aussi paraît-il probable que longtemps encore, tout travail sur la même question, à moins de se condamner d'avance à faire double emploi, devra prendre pour base le beau livre du philosophe suisse.

Personne ne l'ignore, la thèse fondamentale de cet ouvrage est l'universalité d'un certain processus logique à suivre pour les nouvelles conquêtes de l'esprit. Toujours, dans toutes les découvertes, on commence par *supposer* ce qu'on ne vérifie que dans la suite. [2]

1) *La Logique de l'Hypothèse.* Paris, Alcan.

2) Cette idée ne s'est pas encore imposée à toutes les intelligences. Le Rév. Thomas Fowler, vice-chancelier de l'Université d'Oxford, dont les *Éléments de Logique* sont très répandus en Angleterre, a fait un grief aux savants de se contenter, dans leurs leçons et leurs écrits, d'établir quelque conclusion préconçue : « *The object of the modern teacher or writer seems to be to establish some forgone conclusion.* » (*International Journal of Ethics*, April 1899. « The ethics of intellectual life »). — On comprend quel abus le docteur Fowler veut ici combattre ; mais au moins l'expression de son idée semble malheureuse. Ce qu'il considère comme une violation de la loi *morale* appartient, suivant M. Naville, à l'essence même du travail intellectuel.

Cependant, pour donner cette forme très universelle à sa conclusion, M. Naville a dû donner de l'hypothèse une définition très large. C'est son droit, puisqu'il ne manque pas d'avertir le lecteur, et que ses explications sont des modèles de clarté ; mais au point de vue spécial où nous nous plaçons, nous devons resserrer le champ de la question.

En envisageant les hypothèses dans leur ensemble, on peut les diviser, au point de vue logique, en trois catégories :

1° Certaines suppositions n'expriment que des faits directement vérifiables par l'expérience sensible. On suppose, par exemple, que telle substance inconnue est fragile ; il suffit de la soumettre à un choc pour vérifier la conjecture. — Quoique nous soyons convaincu que cette supposition précède toute découverte méthodique, nous croyons cependant peu opportun de lui appliquer avec M. Naville le nom d'« hypothèse scientifique ». L'usage n'a pas consacré cette application ; et le mot, dans son sens usuel, est déjà trop complexe, pour qu'on puisse utilement lui donner de nouvelles significations.

2° La seconde espèce d'hypothèses exprime un fait qui échappe à une vérification directe par l'observation, mais qui est vérifiable et indiqué d'une manière déterminée par les faits d'expérience. Les atomes ne sont atteints par aucun de nos sens ; ils semblent prouvés par les lois quantitatives des réactions chimiques, par la loi de Dulong et Petit, par celle de Kopp et Woestyn, par la récurrence des éléments, par les séries de Mendeléeff et par mille autres faits qui tous semblent nous indiquer du doigt l'atome chimique. Le système des nombres entiers imaginé par Prout, ne saurait ni se voir ni s'entendre ; il a été réfuté par les inoubliables expériences de Stas. — Ces conjectures ne sont de vraies hypothèses que pour un temps ; mais pour un temps plus long que celles de la première espèce, puisqu'il faut généralement beaucoup de conjectures vérifiables en elles-mêmes, et beaucoup de fines déductions pour établir définitivement leur réalité. Une fois qu'elles sont prouvées, on devrait s'abstenir de les appeler des hypo-

thèses ; ce sont des faits scientifiques au même titre que les faits observés. Généralement un génie les conçoit ; quelques générations de travailleurs sont parfois nécessaires pour les établir ou les ruiner. Si l'on arrive à les démontrer, elles prennent place parmi les plus belles conquêtes de l'intelligence humaine.

3° Enfin les hypothèses de la troisième catégorie ont pour objet la détermination des *causes* des phénomènes. Telle est, par exemple, l'hypothèse de Newton, déterminant la cause des mouvements planétaires ; telle encore la théorie de Laplace, etc.

Le mot « hypothèse », dans son sens usuel, désigne à la fois les suppositions de la deuxième et de la troisième espèce [1]). Dans les pages qui suivent nous nous occupons exclusivement de ces dernières, que nous appellerions volontiers les *hypothèses causales*.

Tout danger d'équivoque étant écarté par cette distinction, voici l'objet et la division de ce travail :

L'étude comparative des hypothèses dont nous nous occupons, — celles de la troisième catégorie, — révèle des faits intéressants pour l'histoire des sciences. Il en résulte que la notion même de ces conjectures n'est pas bien fixée (I).

Leur vraie nature, ainsi que leur vraie valeur dialectique, ne sont point celles que leur attribuent la plupart des auteurs (II).

Il faut dès lors chercher la raison de leur emploi dans la science, déterminer les avantages qu'elles offrent aux savants et qui justifient la place importante qu'on leur assigne (III).

Enfin nous formulerons quelques règles exprimant les conditions indispensables d'une bonne hypothèse (IV).

1) Un des correspondants de M. Naville le constate, en disant que l'hypothèse est une supposition sur " la nature et la cause des phénomènes „. — *Op. cit.*. 2e édition. Questions et réponses. 1re Question, p. 199.

I.

Dès qu'on aborde l'étude dialectique de l'hypothèse, on est frappé par ce fait incontestable, et très étrange à première vue : Aucune hypothèse causale n'est devenue une vérité certaine, une conquête définitive de l'esprit humain. Bien plus, aucune ne s'est maintenue comme théorie probable ; toutes ont fini par disparaître.

Il va sans dire que les hypothèses actuelles ne sauraient servir de contrôle à cette assertion. Il importe cependant de noter que toutes sont relativement récentes ; et que plusieurs parmi les plus suivies et par conséquent les mieux examinées, montrent les premiers signes d'une disparition imminente. Il y a de ci de là une exception : la théorie de Newton par exemple, qui montre toujours la même vitalité. Mais cette persistance exceptionnelle tient à une circonstance particulière que nous pourrons déterminer plus tard ; et l'on peut dire que dans ce cas l'exception confirme la règle.

L'histoire des sciences n'est que la nécropole des idées défuntes. Quelques-unes ont assez d'affinité avec les nôtres, pour que nous devinions encore dans leurs formes momifiées les charmes qui ont fasciné quelques générations. Mais toutes nous paraissent d'une fausseté si criante, d'un arbitraire si outrageux que jamais il ne nous vient à l'esprit de déplorer leur trépas. Claude Bernard semble avoir eu devant les yeux ce sort commun de toutes les hypothèses antérieures, et l'avoir accepté pour les siennes propres avec résignation, lorsqu'il écrit : « Quand nous faisons une théorie générale dans nos sciences, la seule chose dont nous soyons certains, c'est que toutes ces théories sont fausses, absolument parlant »[1].

Reid l'a d'ailleurs constaté depuis longtemps : « De toutes les découvertes anatomiques et physiologiques, pas une n'est due à une conjecture... On peut en dire autant de toutes les parties

[1] Cl. Bernard, *Introduction à l'étude de la Médecine expérimentale.*

de la création que l'esprit humain a étudiées avec quelque succès. Partout les découvertes ont été le fruit d'une observation patiente, d'un grand nombre d'expériences exactes et des conséquences légitimes qui en ont été déduites ; toujours elles ont démenti, jamais elles n'ont justifié les théories et les hypothèses que des esprits subtils avaient imaginées » [1]). La première partie de ce passage exprime une erreur énorme. Un examen superficiel de l'histoire suffit pour se convaincre que souvent les hypothèses, même les plus fausses, ont été des instruments précieux de découvertes et de progrès scientifiques. Mais la dernière assertion est absolument exacte. M. Naville la nie [2]), et à bon droit, étant donné son concept très universel de l'hypothèse. Mais quand on donne au mot sa signification restreinte déterminée ci-dessus, il est parfaitement vrai que l'observation a *toujours* démenti les hypothèses scientifiques.

Nous n'avons nullement l'intention de faire nôtres les conséquences que d'aucuns prétendent déduire de ce fait. Les retentissantes discussions sur « la banqueroute de la science » paraissent, pour une grande part, nourries par une équivoque qui n'est point étrangère au sujet qui nous occupe. Ce qui nous importe pour le moment, c'est le fait lui-même. Il nous paraît aussi incontestable que suggestif.

*
* *

Autre constatation non moins importante, et qui se rapporte spécialement aux hypothèses actuelles. — Lorsqu'une théorie est véritablement prouvée, on parvient toujours à se mettre d'accord sur la valeur des preuves. Les idéalistes et les sceptiques irréductibles mis hors de question, tous peuvent juger si une conclusion est vraiment contenue dans tel principe évident, si une loi résulte logiquement de tel ou tel fait constaté. Or, cette entente générale ne se réalise jamais sur une hypothèse scientifique. Faut-il rappeler les interminables discussions

1) *Essais sur les facultés de l'esprit humain,* I, ch. III.
2) *Op. cit.,* 2e édition, p. 247.

sur la *nature* de l'éther, conçu comme cause productrice de nombreux phénomènes physiques ? Citons plutôt un exemple mieux connu et qui présente une importance particulière.

Qui ne s'est pas intéressé à l'évolutionnisme ? Les rapports étroits entre les animaux qu'a révélés l'anatomie comparée, les études d'embryogénie, de géographie zoologique, de paléontologie, tout ce qui tient de près ou de loin à la biologie dans le sens le plus large du mot, a été mis à contribution dans l'espoir de fonder ce système et d'établir un lien génétique entre toutes les séries animales. Lamarckiens et Darwinistes, malgré leurs divergences profondes, sont d'accord sur ce point fondamental. Eh bien ! malgré l'incontestable autorité de ses défenseurs, malgré le majestueux appareil scientifique qui l'environne, cette doctrine si fascinante, si synthétique, n'a jamais rallié tous les suffrages, et, on peut l'affirmer sans crainte, ne les ralliera jamais. Des esprits solides, impartiaux, et d'une compétence au-dessus de toute contestation, persistent à considérer l'évolutionnisme comme un poème superbe, fascinant pour l'imagination sans doute, mais absolument incapable de s'imposer comme doctrine objective à un esprit scientifique. Il y a plus. Les tenants mêmes de l'évolution nous montrent un phénomène d'un puissant intérêt pour le logicien. Leur zèle pour la défense de leur doctrine tient de l'apostolat ; mais voyez les aspects divers que prend leur infatigable prosélytisme. Pour les uns l'évolution est l'évangile des derniers jours, intangible, définitif, si solidement établi qu'en dehors de lui, point de salut scientifique. Les autres, aussi zélés que les premiers, n'hésitent en aucune façon à faire de la théorie la base de leur enseignement même élémentaire ; mais ils avouent en toute candeur que le système évolutionniste est contestable, et peut se comparer, suivant le mot de Du Bois-Reymond [1], à une « planche de salut » qui supporte le malheureux prêt à s'enfoncer dans le mystère impénétrable des rapports de descendance et de développement.

1) Cité par CLAUS, *Éléments de Zoologie.*

*
* *

Enfin un troisième fait, plus étrange encore, ne saurait échapper à quiconque entreprend l'étude de la valeur générale des hypothèses scientifiques : les logiciens eux-mêmes ne semblent pas avoir des idées bien nettes à ce sujet. D'une manière générale, ils affirment que l'hypothèse vérifiée par l'expérience doit être reconnue comme *vraie*. Mais lorsqu'ils envisagent le sujet dans la réalité des faits, ils avouent que la chose n'est point aussi simple. « Le cas le plus général, dit M. Naville [1]), soit en physique, soit en histoire naturelle, est que les hypothèses ne sont pas susceptibles d'une démonstration immédiate, mais passent, lorsqu'elles sont vraies, par les degrés d'une probabilité croissante. » — Ceci est pour le moins très singulier et infiniment plus compliqué qu'une simple vérification par les faits. On peut même se demander s'il est bien possible de passer ainsi d'un degré quelconque de probabilité à la certitude d'une démonstration proprement dite. Et ici apparait, palpable, évidente, la distinction essentielle à établir entre les « hypothèses » qui n'ont pour objet qu'une loi expérimentale à vérifier, et les « hypothèses scientifiques » dans le sens restreint du mot, qui ont trait aux causes des phénomènes. Quoi qu'il en soit, la singularité de cette situation intellectuelle n'a pas échappé à l'esprit pénétrant de M. Naville : « Nous accordons, écrit-il [2]), à des théories explicatives des faits une adhésion sans réserve. Les astronomes modernes accordent une confiance aussi entière à la théorie de Copernic qu'aux résultats d'un calcul mathématique... En théorie pure, si l'on s'en tient *aux règles de la logique ordinaire*, la plus haute probabilité ne peut devenir certitude. En fait, il est une foule d'hypothèses confirmées en mécanique, en physique, en chimie, sur la foi desquelles nous n'hésitons pas à régler notre conduite. La raison théorique et

1) Cité par CLAUS. *Éléments de Zoologie.*
2) *Op. cit.*, chap. IV, p. 33 (2e édit.).

la raison pratique suivent ici des lignes divergentes ; et cette considération me paraît digne de fixer l'attention des penseurs. » [1])

*
* *

Elle est digne, en effet, de fixer l'attention des penseurs ; elle en est digne au même titre que les deux autres faits que nous avons signalés ci-dessus. A part quelques rares exceptions explicables d'ailleurs, toutes les hypothèses finissent par disparaître ; aucune n'a jamais rallié tous ceux qui étaient appelés à l'examiner ; enfin les philosophes eux-mêmes confessent qu'il y a quelque chose d'étrange, d'inexplicable par « la logique ordinaire », dans l'assentiment donné à certaines hypothèses scientifiques. Ces trois faits semblent indiquer que nous nous trouvons ici en face d'un terrain insuffisamment exploré. Il n'est point admissible qu'il y ait une logique spéciale pour les hypothèses scientifiques. Nous nous efforcerons d'examiner leur cas à la lumière de « la logique ordinaire ».

II.

En réalité, le mystère n'est pas aussi profond qu'on serait tenté de le croire. L'examen de l'origine dialectique des hypothèses suffit pour le dévoiler.

Tout le monde sait que les hypothèses doivent *rendre compte* des faits d'observation. Il va sans dire qu'elles expriment autre chose que des principes évidents par eux-mêmes. Si donc elles veulent s'imposer à nos convictions, il faut qu'elles soient le résultat, la conclusion finale d'un ou plusieurs raisonnements. Or, il est tout à fait manifeste que les prémisses de ce raisonnement ne sont point des vérités abstraites, analytiques, établissant les hypothèses par un raisonnement *a priori*. Les fantasmagories physiologiques du « Discours de

1) *Op. cit.* Questions et réponses. 5e Question. p. 222 (2e édit.). Quelques mots ont été soulignés par nous.

la Méthode » n'ont absolument rien de commun avec nos hypothèses modernes. Les hommes de science le proclament d'ailleurs bien hautement : toute théorie générale doit avoir ses racines dans les faits ; là seul elle peut puiser sa force et sa valeur. Si par conséquent une hypothèse scientifique mérite vraiment l'attention du savant et du philosophe, il faut qu'elle soit la conclusion d'un syllogisme *a posteriori*, d'un raisonnement d'effets à cause, dont les prémisses soient des faits d'observation.

Mais que pouvons-nous connaître par les effets au sujet de leur cause ? -- Avec une absolue certitude nous connaissons son existence ; nous savons, en outre, que sa nature est proportionnée à la production de tel effet ; ce ne sont là que des applications rigoureuses des principes de causalité et de raison suffisante. Mais connaissons-nous également sa nature ? — En d'autres termes, étant donnés telle propriété, tel phénomène, nous savons que l'essence substantielle, que la cause efficiente doivent être telles que la propriété ou le phénomène puisse en résulter ; mais l'observation de l'effet expérimental peut-elle nous mener logiquement à une cause unique, qui elle seule peut être et par conséquent *est de fait* la raison suffisante de l'effet ? — « Der Schluss von der Folge auf den Grund ist nicht sicher », écrit Schopenhauer [1]). On ne conclut point avec certitude du conséquent à la raison suffisante ; et si l'on restreint cette assertion à la *nature intime* de la raison suffisante, le célèbre pessimiste est absolument dans le vrai. Étant donné un effet, et, dans le cas qui nous occupe, étant donné un phénomène naturel, presque toujours ses causes sont *logiquement* en nombre indéfini, alors que, *réellement*, il est le résultat d'une cause unique.

Or qu'est-ce qu'une hypothèse, sinon la détermination de la cause d'un phénomène ? On ne se contente point de dire : « Voici les effets de la lumière ; donc la lumière est capable de

[1]) *Die vierfache Wurzel des zureichenden Grundes.*

produire ces effets » ; une telle conclusion serait d'ailleurs un truisme absolument stérile, presque tautologique, bien qu'elle soit la seule rigoureusement légitime. Des effets constatés on conclut, ou l'on prétend conclure, à la *nature* de la cause. La lumière se polarise ; donc la lumière ordinaire comprend deux mouvements vibratoires, entrecroisés à angles droits. Voilà l'hypothèse ! Les prémisses, c'est-à-dire le fait observé, ne mènent pas plus à cette conclusion qu'à toute autre capable de rendre compte des propriétés de la lumière polarisée. Ce qui le prouve d'ailleurs à l'évidence pour le phénomène qui nous sert maintenant d'exemple, c'est qu'une théorie toute différente, celle de l'émission, a servi d'abord à l'expliquer et lui a donné son nom. Bref, les faits de la nature peuvent ne nous donner qu'une conclusion absolument *indéterminée* sur l'essence des causes. L'hypothèse la *détermine*. Cette détermination, ce choix entre plusieurs causes possibles est rationnel peut-être [1]; mais il est certain qu'il ne résulte pas, par un syllogisme d'effet à cause, des phénomènes observés.

S'il fallait exprimer dans le langage traditionnel le rapport logique d'une hypothèse avec ses prémisses expérimentales, on dirait que le raisonnement pèche contre les lois du syllogisme conditionnel : « *Posito antecedente, ponitur et consequens ; at non e converso.* » La cause hypothétique ne peut être que l'antécédent du syllogisme conditionnel, puisque cet antécédent doit contenir le conséquent. En lui donnant le rôle de conséquent, on ne parviendrait qu'à une prémisse fausse en elle-même. Or, on ne constate que la réalité du conséquent, c'est-à-dire du phénomène. Il est donc illogique de conclure à la réalité objective de l'antécédent, c'est-à-dire de l'hypothèse.

Un exemple rend ce défaut palpable. Si un malfaiteur met le feu à un édifice, celui-ci brûlera. Or, — voici le phénomène constaté, — l'édifice brûle. Donc... Il est manifeste qu'il n'y a aucun « donc » ; puisque, à côté du malfaiteur, il y a de

[1]) Nous examinerons ci-dessous les règles qui président à cette détermination.

nombreuses causes possibles de l'incendie. Et cependant, si l'on prétend que l'hypothèse scientifique proprement dite résulte des faits et est prouvée par eux, on affirme une chose aussi illogique que si on concluait, de la seule existence d'un incendie, à l'existence d'un crime. Entre les phénomènes observés et l'hypothèse scientifique, il y a un hiatus qu'aucun raisonnement ne saurait combler. Du fait à la théorie, il y a un saut dialectique, qu'aucune logique — ni ordinaire ni extraordinaire — ne justifie [1]). Aucune preuve ne rattache la conclusion hypothétique au phénomène expérimental, seule prémisse qu'on puisse invoquer pour sa justification.

Une remarque est ici nécessaire pour éviter toute confusion. Le procédé logique, — on est tenté de dire l'absence de procédé logique, — dont l'hypothèse est le résultat, ne doit nullement être confondu avec ce que Ribot appelle « la cérébration inconsciente » [2]) et qu'on connait sous le nom plus exact d'*intuition*. C'est une distinction banale que celle entre les « intuitifs » et les « raisonneurs ». Stuart Mill, une vraie « machine à syllogismes », disait son ami Carlyle, a assez nettement caractérisé la différence entre ces deux sortes d'esprits, en s'opposant soi-même à Carlyle [3]). Ce dernier professait le mépris le plus brutal pour le raisonnement, pour « ce mortier logique, réunissant les idées en édifices, que jamais aucune raison ne viendra habiter » [4]). D'un bond, il s'élançait par une espèce de divination jusqu'à des vues profondes, toujours éminemment personnelles, mais souvent très justes [5]).

1) Nous disons que la *logique* ne le justifie point ; cela n'implique nullement que cette sorte d'hypothèse n'ait pas une justification en psychologie. Nous devrons bientôt la présenter.

2) Ribot, *Les maladies de la mémoire*, ch. I.

3) John Stuart Mill, *Mes Mémoires*.

4) T. Carlyle, *Sartor Resartus*. Book I. Ch. VIII.

5) Carlyle, malgré la beauté fascinante et la richesse incomparable de son style, parvient rarement à créer une conviction, à cause de l'allure outrancière que prend tout ce qui sort de sa plume. Mais des esprits également éminents et plus pondérés, Newman par exemple (Cfr. *Grammar of Assent*), entrainés par une illusion semblable à celle de Carlyle, ne dissimulent guère le peu d'estime qu'ils professent pour le raisonnement syllogistique.

C'est précisément la note caractéristique de l'esprit intuitif. Il *voit* la vérité, et telle est la rapidité ou l'aisance des opérations qui l'y font aboutir, qu'il n'en a pas conscience. Mais le « raisonneur » n'a aucune peine à agencer ces idées fulgurantes, au moyen de méthodiques « jamvero », en parfaits raisonnements, dévoilant la connexion logique entre la position finale de l'esprit et le point de départ des principes certains, indiquant ainsi toutes les étapes sur cet espace énorme, que « l'intuitif » a dévoré.

Rien de semblable n'est possible pour les hypothèses causales. Il faut une certaine puissance d'intuition, et surtout une imagination forte en même temps que pondérée, pour faire une bonne hypothèse [1]) ; mais aucune intelligence, aussi raisonneuse soit-elle, ne parviendra à la rattacher comme conclusion, par une preuve déductive, à des principes certains.



Cette notion nous paraît si importante et si souvent méconnue, qu'il ne sera point sans utilité d'en montrer la justesse par un ou deux exemples.

La mécanique dans son ensemble paraît une science bien complexe ; et cependant elle se réduit à ces deux problèmes fondamentaux : 1° Telles forces étant données, quel mouvement produiront-elles ? 2° Étant donné tel mouvement, à quelle force faut-il l'attribuer ? — Dans la première question on connaît la cause, on en déduit l'effet, et cette question peut toujours recevoir une réponse adéquate. La seconde, au contraire, est essentiellement indéterminée ; les solutions possibles sont en nombre infini ; et en supposant qu'on ne connaisse vraiment que l'effet, c'est-à-dire le mouvement, rien ne peut nous contraindre à choisir plutôt l'une que l'autre

1) M. Naville voit dans cette faculté quasi intuitive, créatrice d'hypothèses, absolument personnelle et nullement transmissible par hérédité, le caractère distinctif du “ génie „.

parmi les innombrables causes possédant un même degré de vraisemblance. [1]).

Voyons maintenant une application célèbre de ces données. Nous connaissons les mouvements des planètes ; quelle est la cause de ces mouvements ? A s'en tenir aux règles rigoureuses de la logique, la réponse est impossible ; parce que les forces et combinaisons de forces, capables de produire ces mouvements, sont en nombre infini. Vienne le génie de Newton, et l'humanité civilisée tout entière admettra sa loi si belle, si fascinante, de l'attraction. Est-ce à dire qu'elle est vraie, que toutes les autres sont fausses ? — Absolument pas. Son vrai mérite, c'est qu'elle est la plus simple ; mais il est aussi impossible d'établir *logiquement* la loi de Newton, que l'existence d'un crime par le seul fait d'un incendie.

Les phénomènes physiques ou biologiques ne permettent généralement pas davantage d'assigner leur cause véritable d'une manière déterminée. Il n'est pas difficile d'imaginer une raison suffisante ; quelquefois il n'est pas impossible d'en imaginer vingt. Mais rien ne nous garantit que l'une quelconque de ces multiples causes soit la vraie. — Rappelons-nous, pour fixer les idées, la théorie de l'évolution dans sa forme générale. Si un lien génétique, soit direct soit collatéral, existe réellement entre les différentes séries animales, il est certain que beaucoup de particularités anatomiques, des analogies, des organes rudimentaires, des anomalies monstrueuses, etc. s'expliquent plus facilement. Mais il ne s'ensuit en aucune façon que telle soit la vraie cause de ces faits. Toutes les autres causes imaginables, aussi arbitraires qu'elles soient, pourvu qu'elles rendent compte des faits et ne contiennent aucune absurdité, le fixisme absolu, l'intervention intermittente de la Providence, l'influence brusque d'un phénomène exceptionnel, toutes ces causes, dis-je, sont, rigoureusement parlant, absolument irréfutables.

1) Cfr. DE FREYCINET, *Essais sur la Philosophie des Sciences.* 2e Partie : Mécanique. Ch. III.

Concluons qu'une hypothèse causale n'est jamais *prouvée* dans le sens propre du mot. Elle n'est pas *vraie ;* elle n'est pas *fausse ;* elle est tout simplement bonne ou mauvaise, utile ou encombrante, suivant des circonstances, que nous aurons bientôt l'occasion d'étudier.

Bien que cette vérité ait été souvent méconnue, elle est cependant si claire que, sans étude spéciale, elle s'est pour ainsi dire imposée, au moins d'une manière vague et générale, à quelques esprits clairvoyants.

Quetelet écrit dans son « Astronomie » : « Les systèmes aujourd'hui ne sont considérés que comme des moyens de classer les faits, et l'on ne juge de leur importance que par l'exactitude avec laquelle ils représentent les résultats de l'observation, lorsqu'on les soumet au calcul. »

Parmi tous les modernes, W. Ostwald paraît avoir sur ce point les idées les plus claires, les convictions les plus arrêtées. « On appelle ces images intuitives de faits abstraits, des hypothèses. Elles ne peuvent se présenter avec un degré de vérité égal à celui des lois abstraites... Il arrive souvent dans l'histoire des sciences qu'une pareille image, après avoir représenté un certain nombre de lois, doit être abandonnée parce que des lois nouvelles sont en désaccord avec elle. Il faut alors chercher une autre image ; on dit que l'ancienne hypothèse est fausse, mais cela n'est pas absolument correct, une hypothèse ne pouvant pas plus être réfutée que démontrée. »[1])

Enfin, un texte de saint Thomas montre que le docteur angélique était loin de se faire illusion à ce sujet : « Les suppositions des astrologues, dit-il, ne sont pas nécessairement vraies. Il ne faut pas même les considérer comme telles, lorsqu'elles expliquent les faits observés ; car il existe peut-être une autre explication également satisfaisante, mais encore inconnue. »[2])

[1]) W. OSTWALD, *Abrégé de Chimie générale.* Traduction de G. CHARPY.

[2]) Illorum (astrologorum) suppositiones quas invenerunt non est necessarium esse veras : licet enim talibus suppositionibus factis appareant solvere, non tamen oportet dicere has suppositiones esse veras, quia forte secundum aliquem alium modum, nondum ab hominibus comprehensum, apparentia circa stellas salvatur (Lib. II *de Cœlo et Mundo.* Lect. 17).

Saint Thomas d'Aquin constate ensuite qu'Aristote se sert de ces « suppositions » comme de théories vraies. C'est absolument le cas de nos savants. Plusieurs d'entre eux, Cl. Bernard [1]), Quetelet, Ostwald, etc. savent ce que vaut et signifie cet usage. Mais combien d'autres, nourrissent à ce sujet les plus déplorables illusions !

*
* *

On pourrait objecter peut-être que certaines hypothèses ont une existence très longue. La théorie de Newton, par exemple, jouit de la faveur générale depuis deux siècles ; personne ne songe à la mettre en question ; et cependant elle semble bien appartenir à la classe des hypothèses invérifiables.

Remarquons d'abord que la longueur du temps est une chose très relative. Ensuite, la théorie de Newton est surtout du domaine de l'astronomie, qui est précisément une science où les faits nouveaux sont rares. Or, il faut des découvertes nouvelles et extraordinaires pour déterminer l'abandon d'une hypothèse. Dans les périodes de stagnation intellectuelle, on ne demande pas mieux que de s'attacher aux vieilles idées ; et il n'est pas étonnant qu'alors les hypothèses ne se modifient point, fussent-elles absolument arbitraires. Nous n'avons nullement l'intention d'insinuer que l'astronomie ne fait point de progrès ; mais il serait impossible de signaler, depuis le temps de Newton, une révolution astronomique, comparable à la « révolution chimique » de la fin du siècle dernier.

Qu'il nous soit permis de signaler un danger inhérent à ces hypthèses invérifiables, qui se maintiennent très longtemps dans la science. On finit presque toujours par perdre le sentiment de leur véritable valeur. Telle est la force de l'habitude et de l'entourage, que l'intelligence finit par accepter ces théories comme des axiomes, ou au moins comme des vérités défi-

1) Voir ci-dessus, p. 7. — Il est à remarquer que Claude Bernard exagère en disant que toutes ces théories générales sont *fausses*. Il est plus exact de dire avec Ostwald qu'elles ne sont ni vraies ni fausses.

nitivement acquises. Au lieu de les mettre constamment en rapport avec leurs seules prémisses possibles, les faits d'observation, pour ne jamais perdre de vue ce qu'elles contiennent d'arbitraire, l'esprit les envisage dans une sorte d'intuition, isolées de toute preuve, sans la moindre tentation de jamais les révoquer en doute. On comprend combien cet état intellectuel peut occasionner d'illusions et de mécomptes.

*
* *

Au commencement de ce travail, nous avons appelé l'attention sur trois faits très étranges au premier coup d'œil : 1° Toutes les hypothèses causales finissent par disparaître de la science ; 2° les hommes de science se mettent rarement d'accord sur une hypothèse de quelque importance ; 3° enfin les logiciens eux-mêmes semblent ne pas pouvoir expliquer l'adhésion donnée à certaines théories nullement vérifiées. — Il nous paraît certain que ces faits s'expliquent maintenant.

Toutes les hypothèses causales ne peuvent jamais avoir qu'une existence transitoire. Elles ne sont jamais prouvées. On comprend dès lors que ce n'est point leur vérité, mais des circonstances toutes différentes qui déterminent leur maintien ou leur disparition.

Les deux autres faits ont une cause commune. Savants et philosophes se font souvent illusion sur la nature des hypothèses. Ils s'imaginent facilement, trompés par les apparences, que le rôle des hypothèses est de nous faire connaître les causes véritables, objectivement réelles, des phénomènes de la nature ; et cette erreur est d'autant plus explicable qu'un même nom désigne d'autres conjectures qui, en effet, finissent par être prouvées. — Parmi les savants donc, les uns, fascinés par la grandeur synthétique d'une hypothèse, entraînés par ses avantages psychologiques, aveuglés parfois, hélas ! par un funeste mépris de la logique qui, dans certains cas extrêmes, dégénère en incapacité habituelle, se persuadent sincèrement que leur théorie est incontestable. Les autres, remarquant

qu'aucun lien nécessaire n'attache la théorie aux faits observés, la nient carrément, et trop souvent, perdent de vue ses très réels avantages.

Au point de vue philosophique, on peut dire que le problème soulevé par M. Naville est parfaitement résolu pour ce qui concerne la raison théorique : les hypothèses de cette nature ne sont nullement prouvées. La tendance de la raison pratique, que Naville signale à l'attention des penseurs, sera expliquée ci-dessous. A plusieurs reprises, en effet, nous avons parlé des avantages et des justifications *psychologiques* de l'hypothèse ; nous avons dit qu'il y en a de bonnes et de mauvaises, d'utiles et de gênantes. Il est temps de nous expliquer à ce sujet.

Nous croyons utile de répéter encore une fois que ces considérations ne s'appliquent qu'aux conjectures de la troisième espèce, c'est-à-dire aux « hypothèses causales ».

P. M. De Munnynck,
Dominicain.

(*A suivre.*)

XII.

La Connaissance de l'Esprit.

I.

Le problème idéologique ne se borne pas à la connaissance que nous prenons des corps. — En même temps que se forme cette connaissance, nous saisissons le principe qui en nous agit, pense et veut. C'est ce principe que chacun de nous appelle soi-même, et il est visible que l'idée que nous en avons n'est pas celle d'une entité purement verbale. Taine a raison d'insister sur le rôle que le moi joue dans notre vie mentale. Nous y revenons à chaque instant ; il faut une contemplation bien intense, presque une extase, pour nous en arracher tout à fait et nous le faire oublier pendant quelques minutes ; alors même, par une sorte de choc en retour, nous revoyons en esprit toute la scène précédente et, mentalement, vingt fois en une minute, nous disons : « Tout à l'heure j'étais là, j'ai regardé de ce côté, puis de cet autre, j'ai eu telle émotion, j'ai fait tel geste, et maintenant je suis ici. » [1]) Comme il arrive à propos des corps, l'objet de notre idée nous apparaît comme existant hors de nous, dans l'espace et dans le temps.

Cependant la connaissance que nous prenons du principe pensant ou de l'esprit [2]) n'est pas une connaissance de la même

[1]) Taine, *De l'Intelligence*, p. 201.

[2]) " Nomen mentis a mensurando est sumptum... et ideo nomen mentis hoc modo dicitur in anima, sicut et intellectus. Solum enim intellectus accipit cognitionem de rebus quasi mensurando eas ad sua principia. „ *De Veritate*, X, 1.

nature que celle que nous prenons des corps. — Quand nous jugeons qu'à trois pas de nous se trouve une table d'acajou, le quelque chose que nous affirmons est un être matériel, en d'autres termes, un quelque chose doué de qualités ou propriétés qui le rendent accessible à nos sens. C'est pourquoi, quand il s'agit des corps, notre pensée va de préférence à tel ou tel objet que nous pouvons voir et toucher, à cette table d'acajou qui, si je la regarde, éveille dans ma rétine une sensation de brun rougeâtre, à cette bille d'ivoire qui, si je la touche, éveille dans ma main une sensation de contact uniforme et doux. Nous hésitons à appeler matérielles les choses que nous saisissons seulement par la pensée, tels les agents physiques, et pour peu que la réflexion manque, nous croyons aisément que toute force agissante dans la nature est une sorte d'esprit. Un temps fut, dit le poète,

> Où le ciel sur la terre
> Marchait et respirait dans un peuple de dieux.

Mais il n'en va pas de même quand il s'agit de l'esprit. — Notre pensée ne s'adresse pas aux choses que nous pouvons voir et toucher ; nous n'imaginons pas telle sensation visuelle qui, si je tourne la tête, se produira dans la rétine, telle sensation tactile, qui, si j'étends le bras, se produira au bout des doigts. Au contraire, nous concevons l'objet comme étant saisissable seulement par la pensée ; nous nions de lui toutes les qualités ou propriétés qui le rendent accessible aux sens ; bref, nous disons qu'il est un être ou substance immatérielle. — Comment s'explique la connaissance que nous prenons quand nous concevons et affirmons la substance immatérielle ou l'esprit ?

II.

Visiblement il ne suffit pas de dire que notre idée du moi n'est pas celle d'une entité purement verbale. — Sans doute, la conception de tel homme vivant, Pierre ou Paul ou nous-même, implique l'affirmation que cet homme est ; mais la même affirmation est impliquée dans la conception de n'importe quel être dont nous avons l'idée, cet être n'eût-il d'autre réalité que celle d'un simple événement. Sans doute encore, il y a quelque chose en moi qui dure et qui demeure le même ; mais la même affirmation de sa permanence est impliquée dans la conception de tout être que nous disons exister, du moment que cet être est une substance. Sans doute enfin, le quelque chose qui en moi dure et demeure, est lié à un corps organisé ; mais la même affirmation de l'union d'une âme et d'un corps est impliquée dans la conception de tout être ou substance qui n'est pas simplement un corps inorganique. — L'idée que nous avons de ce que nous entendons par un moi, autorise donc immédiatement la croyance en un être que nous concevons comme un végétal, voire comme un animal d'une certaine sorte et que nous appelons l'homme ; elle n'autorise de prime abord rien autre ni de plus.

L'argument est développé avec beaucoup de force dans l'analyse que fait Taine de notre idée de nous-même. — Je transcris ici ses paroles. « Ce que nous affirmons, dit-il, c'est d'abord un quelque chose, un être ; j'emploie exprès les mots les plus vagues pour ne rien préjuger. Mais, en prononçant ces mots, nous n'affirmons rien de lui, sinon qu'il est ; nous ne disons rien de ce qu'il est ; la question est réservée. — Ce que nous affirmons en second lieu, c'est qu'il est un être permanent ; il y a en lui quelque chose qui dure et demeure le même. Je suis aujourd'hui, mais j'étais déjà hier et avant-hier ; de même pour Pierre et pour Paul. Si, à certains égards, eux

et moi nous avons changé, à d'autres égards, eux et moi, nous n'avons pas changé et je conçois en moi comme en eux quelque chose qui est resté fixe. Mais, en disant cela, je ne fais qu'affirmer la permanence de quelque chose en eux et en moi ; je ne dis pas ce qu'est ce quelque chose ; je pose sa durée, non sa qualité ; la question est réservée encore. — Ce que nous affirmons en troisième lieu, c'est que ce quelque chose est lié à tel corps organisé ; j'ai le mien, Pierre et Paul ont chacun le leur ; et nous voulons dire par là qu'en règle générale, certains changements de mon corps provoquent en moi telles sensations, et que certains événements en moi, émotions, volitions, provoquent directement dans mon corps tels changements ; même règle pour Pierre, Paul et leurs corps. Mais cette règle ne fait que poser un rapport constant entre certains changements de tel corps et certains états de quelque chose inconnu ; il reste toujours à chercher ce qu'il est ; la question est réservée une dernière fois. »

Ainsi il y a une différence indéniable entre l'affirmation que moi, esprit, je suis, et l'affirmation que je suis un esprit. [1]) — Veut-on que rien ne soit plus certain pour l'esprit, en quête d'une vérité évidente, que l'affirmation du moi par lui-même, cela s'entend s'il s'agit de l'affirmation que moi, qui pense, je suis. Car pour ce qui est de la vérité de cette proposition-là, telle est, en effet, son évidence, que nous ne saurions la révoquer en doute sans l'admettre implicitement. En ce sens, il est très exact de dire, ce qu'affirme Descartes, que le *je pense, donc je suis* est une vérité si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques ne la peuvent ébranler. Si l'esprit humain n'a d'autre certitude que celle de son doute, encore faut-il dire que moi qui pense, puisque je doute, je suis quelque chose. — Mais autre chose est de rejeter le scepticisme universel, autre chose de pousser le dogmatisme jusqu'à la croyance en un être d'une autre nature que

[1]) *Sum. Theol.*, 1a, q. 87, art. 1.

les corps. Car c'est la réalité d'un pareil être qui est en jeu, lorsqu'il s'agit de l'affirmation que je suis un esprit. Non seulement nous disons que la raison est un instrument de recherche qui vaut, mais nous disons en outre que par lui notre connaissance se hausse au-dessus de tout ce que peut nous apprendre la perception des corps. Peu importe dès lors que le *je pense, donc je suis* soit une vérité indiscutable ; nous avons beau nous accrocher à cette indiscutable vérité, nous ne sommes pas plus certains pour cela de rien saisir au-delà de ce que nous percevons par les sens. — Nous savons que nous sommes quelque chose ; en effet, il est impossible que moi, qui pense, je ne sois rien. Nous savons que ce quelque chose n'est pas seulement une fiction de notre raison ; en effet, il est impossible que mes pensées soient réelles, si l'être dont elles émanent n'est pas réel. Nous savons enfin que cet être est une substance, qu'il existe en soi ; en effet, il est impossible qu'il soit la source de nos pensées, si, pris en soi, il n'est rien. Mais là s'arrêtent nos déductions ; nous ne savons pas en quoi consiste cet être ou substance et nous le savons si peu que, tout en soutenant qu'ils ont touché l'esprit en touchant le moi, même les partisans les plus décidés de l'idéalisme croient devoir s'enquérir plus avant de sa nature en étudiant les propriétés ou qualités qui le précisent et le déterminent. [1])

III.

A présent, cherchons comment se forme l'idée d'un principe qui, en nous, pense et veut. — Pour cela, il nous faut consulter les événements que nous voyons se dérouler en nous. En effet, comme on l'a fait remarquer, ceux de nos événements que nous affirmons simplement comme possibles, parce que

1) Je n'entre pas ici dans l'étude de ces propriétés ou qualités. Le lecteur trouvera la suite de l'analyse dans mon ouvrage *De la Spiritualité de l'Ame*, t. II. (Le 2e volume est sous presse.)

leurs conditions sont données, ne sont que supposés ; ils ne font partie que de mon être possible, ils ne font pas partie de mon être réel. Un seul d'entre eux naîtra à chaque instant ; les autres, en nombre illimité, ne naîtront pas. Ils resteront à la porte ou sur le seuil ; l'autre, l'unique, le privilégié entrera seul, et fera seul partie de moi-même.

Soit donc l'un ou l'autre événement du moi que nous considérons au moment même ou presque au moment où il se produit. [1]) — Nous ne posons plus tel ou tel pouvoir, mais tel ou tel acte du moi. Par exemple, « en ce moment je souffre de la migraine, ou je goûte un bon fruit, ou je me délecte à chauffer mes membres au coin du feu ; j'imagine ou je me souviens, je suis contrarié ou égayé par une idée, je me décide à faire une démarche ». En quoi consistent les événements que nous désignons par ces différents actes ? Il est aisé de voir qu'ils ont tous ce caractère commun d'être déclarés intérieurs, ou, en d'autres termes, de s'opposer à ceux que nous saisissons hors de nous.

Pour ce qui est des actes qui ont leur principe dans la faculté de connaître proprement dite, c'est à peine s'il est besoin d'insister. — En ce moment, je me représente la vieille pendule à colonnes qui se trouve dans la chambre voisine. Ce que j'affirme en disant cela, ce n'est pas la présence hors de moi de certaines sensations de couleur, de forme et de son. Ce que j'affirme, c'est la présence en moi de certaines images qui répètent ces sensations. Je ne dirais pas que je me représente la pendule, si les sensations que j'affirme étaient extérieures et réelles. C'est tellement vrai que, lorsque je passe dans l'autre chambre de manière à voir la pendule et à la toucher, j'ai besoin ensuite de m'éloigner et de fermer les yeux pour concevoir ce que j'appelle ma représentation. —Abstraites ou concrètes, nos idées présentent toujours le même caractère. Si je lis un chapitre de morale ou d'économie politique, ce

1) Taine, *Ibid.*, p. 108.

n'est certes pas tandis que je lis les phrases que mentalement je répète, que je puis me rendre compte du travail accompli en moi. Il faut, pour cela, que je rentre en moi-même et que de l'objet, considéré tout d'abord, je revienne au sujet qui, tout à l'heure, considérait cet objet. Alors seulement je m'aperçois qu'il s'est déroulé en moi une série d'événements que j'appelle des idées.

Il en est de même, si de nos actes de connaissance proprement dite, nous passons aux désirs et volitions qui en sont la suite. — En ce moment, je désire ardemment revoir telle personne. Ce que j'affirme par là, ce n'est pas l'action extérieure par laquelle je me retrouverai en présence de cette personne, mais le mouvement intérieur qui me pousse à la revoir. En effet, comme le fait remarquer Taine, toute idée, conception, représentation, a une double face. D'un côté, elle est une connaissance ; de l'autre côté, elle est une émotion. Elle est agréable, pénible, surprenante, effrayante, tendre, consolante. Son énergie, ses affaiblissements, ses intermittences sont justement l'énergie, les affaiblissements, les intermittences de l'émotion. Il n'y a là qu'un seul et même fait à deux faces, l'une intellectuelle, l'autre affective et impulsive. — On vous annonce que telle personne que, la veille, vous avez quittée bien portante, est morte subitement, et cette idée vous bouleverse. On vous annonce qu'un de vos proches est très malade, et cette idée vous afflige. Elle provoque une secousse générale ou une sorte d'élancement aigu qui va s'affaiblissant, et cela fait un désordre qui dure. Rien d'étonnant si ce long trouble, qui part d'une idée et dure à travers une série d'idées, nous semble interne comme les idées, si les désirs et les volitions qui en dérivent sont rapportés de la même façon au dedans, si les suites et les caractères des idées s'opposent, comme les idées, au dehors et ne peuvent être logés en aucun lieu.

Si enfin nous recherchons pourquoi les sensations que nous logeons dans notre corps, sont rapportées par nous à nous-mêmes, c'est que notre corps, comparé aux autres, a des carac-

tères singuliers et propres qui font que ces sensations nous paraissent également internes. « C'est par l'entremise de notre corps que nous percevons les corps extérieurs et que nous agissons sur eux. Que l'action vienne de nous ou d'eux, il est toujours entre eux et nous. Pour que nous les connaissions, il faut d'abord qu'un de ses organes soit ébranlé ; pour que nous leur imprimions un mouvement, il faut d'abord qu'un de ses muscles soit contracté. Il est notre premier moteur et notre mobile ; par rapport aux autres, il est toujours *en deçà ;* par rapport à lui, ils sont toujours *au delà.* Il est notre enceinte immédiate, en sorte que, si on le compare aux autres, il est un *dedans* et ils sont un *dehors.* » Telle est donc la notion actuelle du moi ; si elle s'oppose à celle des corps, c'est qu'elle est celle d'un dedans par rapport à un dehors, tandis, au contraire, que le corps est un dehors par rapport à un dedans ; bref, la notion du moi est puisée aux mêmes sources que la notion du corps.

Certes, ce dedans est un quelque chose, un être, une substance, et nous ne nous trompons pas quand, réfléchissant sur lui, nous disons qu'il n'est pas seulement la somme de ses événements. — Mais ce dehors aussi est un quelque chose, un être, une substance, et la même analyse qui suffit à prouver qu'une réalité correspond à l'affirmation que le corps est, suffit à prouver qu'une réalité correspond à l'affirmation que je suis. « Je suis aujourd'hui, mais j'étais hier, j'étais avant hier, j'étais il y a dix ans, j'étais il y a vingt ans. » En d'autres termes, « ce moi auquel, par un retour perpétuel, j'attribue chacun de mes événements incessants, est beaucoup plus étendu que chacun d'eux. Il s'allonge à nos yeux avec certitude, comme un fil continu, en arrière, à travers vingt, trente, quarante années, jusqu'aux plus éloignés de nos souvenirs, au delà encore, jusqu'au début de notre vie, et il s'allonge aussi en avant, par conjecture, dans d'autres lointains indéterminés et obscurs. » En effet, tous les événements que nous lui rapportons, « ayant ce caractère commun d'être déclarés internes,

forment une chaîne dont les chaînons, tous du même métal, nous permettent, grâce à la loi qui régit l'association des images, de passer sans peine d'un moment à l'autre de notre existence. » Cela suffit pour que notre idée ne soit pas seulement celle d'un événement ou phénomène. Comparé à ses événements qui passent, tandis qu'il persiste, ce dedans est une substance. C'est pourquoi « il est désigné par un substantif ou un pronom et revient sans cesse au premier plan dans le discours oral ou mental. » — Bien plus, « l'idée que nous avons de sa substance se précise et se détermine par les pouvoirs que nous lui attribuons. Car, quand nous considérons ces pouvoirs, nous les trouvons tous plus ou moins permanents. Ils précèdent les événements et d'ordinaire ils leur survivent. Ils durent intacts pendant de longues années, quelques-uns pendant toute notre vie. Ils font ainsi contraste avec les événements qui sont transitoires. A ce titre, leur notion s'attache à bon droit à la notion du moi persistant. » Bref, tout en refusant absolument à notre esprit la faculté d'entrer directement en contact avec la nature spirituelle, nous comprenons qu'il se forme en nous une certaine idée correspondant à cette nature.

IV.

Nous pouvons nous convaincre de plus près de l'origine matérielle de cette idée. — Telle qu'on vient de l'exposer, elle implique que la connaissance que nous prenons de l'esprit n'est pas une connaissance directe et immédiate. Ce qui lui correspond, n'est pas un quelque chose que nous saisissons indépendamment de toute impression venue du dehors. C'est, au contraire, un quelque chose d'analogue avec ce qui, d'après notre analyse, constitue la substance des corps. Notre théorie pose donc que la connaissance qui se forme en nous n'est pas moins sujette aux illusions lorsqu'elle nous fait rentrer en nous-mêmes, que lorsqu'elle nous transporte hors de nous. En

d'autres termes, à côté des illusions des sens nous admettons les illusions de l'esprit et, en effet, nous ne nous trompons pas moins grossièrement en ce qui concerne le moi qu'en ce qui concerne le monde des sens.

En premier lieu, notre mémoire, comme nos sens, est sujette à des illusions proprement dites. — Le lecteur connaît l'exagération dont sont empreints les récits de chasseurs. Il y a telle aventure de roman qui, à cause de son analogie avec une aventure réelle, s'est substituée dans l'esprit à ce qu'on a vu ou fait. C'est le point de départ d'une histoire qu'on invente. On la raconte une première fois, puis une seconde fois, et au fur et à mesure qu'on la raconte plus souvent on s'ingénie à la circonstancier, à donner des détails plus précis, d'abord parce qu'il faut bien avoir l'air convaincu et qu'on ne l'aurait guère si l'histoire ne tenait pas debout, ensuite parce que chaque récit nouveau fournit l'occasion de combler une lacune qu'on n'avait pas aperçue auparavant. A la fin, la vraisemblance est telle que l'aventure prend corps avec nos événements réels, et nous ne distinguons plus entre la fiction et la réalité. Personnellement, j'ai tant et si bien imaginé un sanglier noir tué d'une balle, tandis qu'il s'en allait du bois, en traversant une prairie, que j'ai toutes les peines du monde à me remettre devant les yeux les conditions dans lesquelles j'ai tué ce sanglier.

Il arrive ainsi que, même à l'état de veille, des matériaux étrangers s'insèrent dans les éléments de l'idée du moi. — Pendant le premier âge, alors que l'imagination est dans toute sa vivacité, les événements fictifs prennent aisément l'éclat et la consistance des événements réels. L'illusion peut également être provoquée par suite du phénomène inverse : ainsi que le remarque Sir Henri Holland, la vie, pour les vieillards, se rapproche beaucoup de l'état de rêve. La distinction qu'à l'état normal nous établissons entre nos événements imaginaires et nos événements réels, peut donc s'effacer de deux façons, soit parce que la fiction se complète et se précise au

point d'avoir l'apparence de la réalité, soit parce que la réalité se dégrade au point d'avoir l'apparence de la fiction. [1] — Dans le rêve, la distinction s'efface d'elle-même : c'est que nous ne savons pas opposer à l'événement imaginaire, l'événement réel qui le contredit.

Chacun peut vérifier sur soi-même les illusions dans lesquelles nous jette le sommeil. — Parfois c'est tout un roman que nous nous forgeons. Dernièrement encore, dit Taine, je me figurais être dans un salon, où je feuilletais un album de paysages ; le premier de ces dessins représentait la mer polaire, une grande eau bleue, entourée de blocs de glace. A ce moment, je m'aperçois que l'auteur est debout devant moi, et je me sens obligé de louer tout haut la beauté de l'œuvre ; je tourne les pages et les paysages me semblent de plus en plus mauvais, et tout d'un coup je me rappelle que, l'année précédente, j'ai eu l'album entre les mains, que même j'en ai parlé dans un journal, que mon article, très peu louangeur, était de trente ou quarante lignes à la troisième colonne de la deuxième page ; devant ce souvenir, je me trouvai si penaud que je m'éveillai. Notez que tout ce rêve était un roman ; mais le recul et l'emboitement s'étaient faits spontanément, sans rencontrer de représentation contradictoire, en sorte que l'article imaginé se trouvait affirmé. [2]

V.

Non seulement l'idée du moi est sujette à des illusions, mais nous pouvons noter des cas dans lesquels un moi purement fictif prend la place du moi réel. — Nous avons déjà signalé

[1]) James Sully, *Les illusions des sens et de l'esprit*, p. 199.

[2]) Dans les suggestions de l'hypnotisme, rien de plus fréquent que l'exemple d'un individu hypnotisé qui s'attribue ce qu'il n'a pas éprouvé et ce qu'il n'a pas fait. Même remarque si nous considérons le cas des monomanes et des fous. Nous les voyons se forger à eux-mêmes un roman conforme à la passion qui les égare, et ce roman, inséré dans leur vie, finit par composer à leurs yeux tout leur passé.

plus haut le phénomène des « voix », je veux parler de ce désordre mental, qui consiste à aliéner ses propres pensées, pour les rapporter à autrui. Nous avons remarqué alors, qu'aucun phénomène n'est plus propre à nous renseigner sur les idées délirantes qui, tantôt brusquement, tantôt après une incubation sourde, font sombrer la raison dans les incohérences de la folie. — A un autre point de vue, le même phénomène nous fournit des exemples d'une adultération complète et radicale de la connaissance que nous prenons par l'idée que que nous avons de nous-mêmes. « Notre moi, dit Griesinger, à diverses époques, est très différent de lui-même ; suivant l'âge, les divers devoirs de la vie, les événements, les excitations du moment, tel complexus d'idées qui, à un moment donné, représentent le moi, se développent plus que d'autres et se placent au premier rang. Nous sommes un autre... » — Il arrive en effet que, dans l'état de folie, notre moi réel n'a plus rien de commun avec celui que nous affirmons.

Le point de départ de ce délire étrange est facile à indiquer. Il se trouve dans le procédé d'esprit de l'écrivain dramatique, du conteur, de toute imagination vive ; au milieu d'un monologue mental, une apostrophe, une réponse jaillit, une sorte de personnage surgit et nous parle à la deuxième personne : « Rentre en toi-même, Octave, et cesse de te plaindre. » — Supposez, dit Taine, que ces apostrophes, ces réponses, tout en demeurant mentales, soient tout à fait imprévues et involontaires ; cela arrive souvent. Supposez qu'elles renferment des idées étranges, parfois terribles, que le malade ne puisse les provoquer à son choix, qu'il les subisse, qu'il en soit obsédé. Supposez enfin que ces discours soient bien liés, indiquent une intention, poussent le malade dans un sens ou dans un autre, vers la dévotion ou vers le vice. Il sera tenté de les attribuer à un interlocuteur invisible, surtout si la religion environnante et sa croyance propre l'autorisent à s'en forger un.

Nous pouvons suivre pas à pas tous les degrés du phénomène. — Même en l'absence de la maladie, le discours mental

qui accompagne toutes nos pensées nous porte à admettre quelqu'un qui communique avec nous et avec qui nous communiquons. Chacun de nous peut se convaincre, par son expérience personnelle, de ces allocutions et exhortations d'une voix intérieure. A certains moments nous nous dédoublons réellement. Un second personnage surgit en nous qui s'adresse au premier, lui dit de prendre courage ou patience, d'agir ou de laisser faire. — Mais il arrive, chez des malades, que les locutions intellectuelles deviennent des paroles prononcées par une voix extérieure ; les hallucinations, qui d'abord n'étaient que psychiques, deviennent sensorielles. C'est le cas pour ces phrases mentales qui se clouent dans le souvenir. A force d'être répétées, elles finissent par ébranler les centres sensitifs, comme si elles étaient proférées par un gosier corporel. La conséquence est facile à prévoir. Devenue extérieure et réelle, la voix s'impose et d'autant plus impérieusement que son discours répète ordinairement des paroles graves, terribles et menaçantes. Finalement l'illusion, au lieu de se limiter à une phrase ou suite de phrases, s'étend à tout le discours mental [1]. « Je suis porté à croire, écrivait un halluciné, qu'il y a toujours en moi une double pensée dont l'une contrôle les actions de l'autre ». « Il y a, dit un second malade, comme un autre moi-même qui inspecte toutes mes actions, toutes mes paroles, comme un écho qui redit tout. » Un troisième, convalescent après une fièvre, « se croyait formé de deux individus, dont l'un était au lit, tandis que l'autre se promenait ; quoiqu'il n'eût pas d'appétit, il mangeait beaucoup ayant, disait-il, deux corps à nourrir ». — Parvenue à ce degré, l'aberration est complète ; notre moi réel cède la place à un moi en rapport avec les idées exprimées par le discours mental attribué à un autre ; nous nous attribuons des sentiments et des idées qui font de nous un personnage tout autre que celui qui existe dans la réalité. [2]

1) Griesinger, *ibid.*, p. 93 et Baillarger. *Des hallucinations*. passim.
2) Pour le détail des preuves, voir mon ouvrage sur la *Spiritualité de l'âme*.

Les observations pratiquées sur certains névropathes jettent la plus vive lumière sur ce trouble du cerveau. — Un malade chez qui, suivant toutes les apparences, une contracture des vaisseaux sanguins de la région sensitive cérébrale, avait provoqué la perversion des sensations [1]), note sur lui-même une rupture complète entre le présent et le passé. « Il me semblait, dit-il, que j'agissais par une impulsion étrangère à moi-même, automatiquement. Parfois je me demandais ce que j'allais faire. J'assistais en spectateur désintéressé à mes mouvements, à mes paroles, à mes actes. Il y avait en moi un être nouveau et une autre partie de moi-même, l'être ancien, qui ne prenait aucun intérêt à celui-ci. Je me souviens très nettement de m'être dit quelquefois que les souffrances de ce nouvel être m'étaient indifférentes. Jamais, du reste, je n'ai été dupe de ces illusions ; mais mon esprit était souvent las de corriger incessamment les impressions nouvelles, et je me laissais aller à vivre de la vie malheureuse de ce nouvel être. J'avais un ardent désir de revoir mon ancien monde, de redevenir l'ancien moi. C'est ce désir qui m'a empêché de me tuer… J'étais un autre, et je méprisais, je haïssais cet autre ; il m'était absolument odieux ; il est certain que c'était un autre qui avait revêtu ma forme et pris mes fonctions. » En somme, comme l'a fort bien observé Taine, « l'idée du moi est un produit ; à sa formation concourent beaucoup de matériaux diversément élaborés ; que les éléments soient altérés ou le travail dérangé, la forme dévie et l'œuvre finale est monstrueuse ».

Certes, la monstruosité est l'exception. « L'idée de notre personne est un groupe d'éléments coordonnés dont les associations naturelles se maintiennent pendant la veille et la raison, comme la composition d'un organe se maintient pendant la vie et la santé. » Cela n'empêche que la folie

[1]) Dr Krishaber, *De la Névropathie cérébro-cardiaque.* Paris, Masson 1873. — Un résumé des observations du Dr Krishaber est inséré en note à la fin de la 5e édition de l'*Intelligence*, tome II.

est toujours à la porte de l'esprit, comme la maladie est toujours à la porte du corps ; car la combinaison normale n'est qu'une réussite ; elle n'aboutit et ne se renouvelle que par la défaite des forces contraires. Or, celles-ci subsistent toujours ; un accident peut leur donner la prépondérance ; il s'en faut de peu qu'elles ne la prennent ; une légère altération dans la proportion des affinités élémentaires et dans la direction du travail formateur amènerait une dégénérescence morale ou physique ; la forme que nous appelons régulière a beau être la plus fréquente, c'est à travers une infinité de déformations possibles qu'elle se produit ». — On peut comparer, dit Taine, la sourde élaboration dont l'effet ordinaire est la conscience à la marche de cet esclave qui, après les jeux du cirque, traversait toute l'arène un œuf à la main, parmi les lions lassés et les tigres repus ; s'il arrivait, il recevait la liberté. Ainsi s'avance l'esprit à travers le pêle-mêle des délires monstrueux et des folies hurlantes, presque toujours impunément, pour s'asseoir dans la conscience véridique et dans le souvenir exact.

VI.

Comment expliquer cependant, si telle est l'idée du moi, que l'affirmation du moi par lui-même soit, de toutes les connaissances, la plus certaine et la plus ferme ? Comment se fait-il, pour reprendre l'observation qui a égaré Descartes, qu'alors même que toutes les choses qui nous sont entrées en l'esprit, ne seraient pas plus vraies que les illusions de nos songes, il reste toujours que nous, qui voulons penser que tout est faux, nous sommes quelque chose ? Je puis feindre, dit Descartes, qu'il n'y a aucun corps, et qu'il n'y a aucun monde ni aucun lieu où je sois, mais je ne puis pas feindre, pour cela, que je ne suis point ; au contraire, de cela même

que je pense à douter de la vérité des autres choses, il suit très évidemment et très certainement que je suis [1]).

Remarquons tout d'abord qu'à chaque fois que nous faisons acte de connaissance, n'importe de quelle manière, nous affirmons notre existence. — L'idée de nous-même est comprise dans tous nos souvenirs, dans toutes nos prévisions, dans toutes nos conceptions ou imaginations pures. De plus, elle est évoquée par tous nos désirs, émotions, volitions ; c'est moi qui souffre et qui sens, qui aime et qui désire, qui veux et qui décide, comme c'est moi qui me souviens et qui conçois. — Non seulement nous affirmons constamment que nous sommes, mais nous revenons constamment sur cette affirmation de notre existence. « Il ne se passe pas de journée où nous ne remontions plusieurs fois assez avant, et même fort avant, dans notre passé, parfois, grâce aux procédés abréviatifs, jusqu'à des affirmations de notre moi séparées du moment présent par plusieurs mois et plusieurs années. » On a pu dire justement que la chaîne continue des événements qui constituent notre être, est « une ligne que nous ne nous lassons pas de repasser à l'encre et de rafraîchir ». — Ajoutez à cela une autre idée, « également renouvelée et affermie à chaque instant par l'expérience, à savoir celle de ce corps auquel je suis lié et que j'appelle mien. » Tout cela contribue à rendre singulièrement solide l'affirmation de l'être que nous appelons notre moi.

Au fait, presque jamais les erreurs de la connaissance que nous prenons du moi ne concernent le sujet premier de l'activité de notre esprit ; presque toujours ces erreurs se produisent à la surface et laissent intacte l'idée que nous avons de nous-même. — A cet égard, il est intéressant de noter les remarques des psychologues au sujet de cette conscience obscure qui réside dans le sentiment que nous avons de notre existence et qu'on a appelée d'un mot, la cénesthésie. C'est

[1]) *Discours de la Méthode*, 4e partie.

elle qui détermine ces changements brusques du caractère, à la suite de certaines secousses organiques et, par exemple, à l'époque de la puberté [1]. « Avec l'entrée en activité des parties du corps qui, jusque-là, étaient restées dans un calme complet, de grandes masses de sensations nouvelles, de penchants nouveaux, d'idées vagues ou distinctes, d'impulsions nouvelles passent en un espace de temps relativement court à l'état de conscience. Elles pénètrent peu à peu le cercle des idées anciennes et arrivent à faire partie intégrante du moi. Celui-ci devient par là-même tout autre ; il se renouvelle et le sentiment de soi-même subit une métamorphose radicale. Jusqu'à ce que l'assimilation soit complète, cette pénétration et cette dissociation du moi primitif ne peuvent guère s'accomplir sans qu'il se passe de grands mouvements dans notre conscience, et sans qu'elle subisse un ébranlement tumultueux. » On le voit bien par toute la distance qui sépare le gamin insouciant du jeune homme grave et que les plaisirs enfantins ne satisfont plus.

Mais à côté de ces changements qui s'opèrent dans les goûts et le caractère à mesure que l'organisme lui-même se transforme, il y a quelque chose qui demeure et qui traverse tout le cours de la vie : ce sont les actions vitales proprement dites, source première de tout ce que nos sensations édifient sur elles et que la connaissance de notre propre corps suppose. C'est pourquoi notre caractère et nos sentiments ont beau changer, nous restons le même homme. « Nous sommes un autre, dit Griesinger, et cependant le même. » — Peu importe que la maladie altère nos sensations au point que nous ne les reconnaissions plus. Si les sens seuls sont atteints, si la raison est intacte, notre personnalité demeure. Les malades, dont nous avons rappelé l'histoire d'après le Dr Krishaber, ne se trouvaient nullement dans la situation d'esprit des aliénés qui ont perdu la notion de

1) Griesinger, cité par Ribot, *Les maladies de la mémoire*, p. 83.

leur propre moi. Ils se rendaient parfaitement compte de la transformation opérée en eux. Même ils insistent beaucoup sur la présence persistante du moi ancien qui lutte désespérément pour empêcher le moi nouveau de se mettre à sa place. — Il n'y a que les cas de folie proprement dite dans lesquels, l'altération de la personnalité étant complète, Pierre se croit Paul et agit conformément à sa croyance.

Tout au rebours, s'il s'agit de la connaissance des corps : n'importe quelle condition de la perception extérieure normale qui fait défaut, suffit pour que nous prenions un corps pour un autre. — En premier lieu, il faut que les sens soient bien constitués et qu'ils se trouvent dans leur état normal. On ne voit pas comme il faut, lorsqu'on a la vue basse ou que les yeux sont éblouis. — En second lieu, il faut que chaque sens soit appliqué à son objet propre, et il faut en outre que plusieurs sens soient appliqués au même objet : on ne peut dire avec assurance, sur la foi de ses yeux seuls, que telle poudre blanche est du sucre ou de la farine. — En troisième lieu, il faut que chaque objet soit observé dans le milieu et à la distance convenables : un bâton paraît courbé dans l'eau, et les hommes, vus du haut d'une tour, ressemblent à des nains. — Bref, la correspondance de notre pensée avec son objet est établie d'une manière bien plus efficace pour l'idée que nous avons de nous-mêmes que pour celle que nous avons des corps et, partant, il ne faut pas s'étonner si la première, bien que puisée aux mêmes sources que la seconde, nous sert, mieux que la seconde, à justifier la foi instinctive que nous avons en notre raison.

VII.

Nous savons maintenant comment notre connaissance arrive à franchir le cercle étroit dans lequel sa dépendance à l'égard de l'imagination et des sens semblait l'enfermer tout d'abord. — Descartes a tort d'affirmer que « l'esprit, c'est-à-dire l'âme

par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est ». Il faut, au contraire, affirmer avec Aristote et saint Thomas que l'objet propre de la pensée, ce sont les choses matérielles. Nous parvenons à nous mettre en rapport, jusqu'à un certain point, avec les choses immatérielles, parce que la faculté que nous avons d'abstraire nous permet de saisir l'essence ou la nature des corps, à part des notes qui la caractérisent, en tant que telle ou telle. Notre idée de l'esprit est une idée purement négative. La connaissance que nous prenons par elle n'est pas celle d'un être que nous ne pouvons percevoir en lui-même. Étant puisée aux mêmes sources que la connaissance que nous prenons des corps, elle ne saurait nous mettre en rapport direct avec ce qui est saisissable seulement par le moyen d'une puissance supérieure à celle que possèdent les sens. [1])

C'est ce qu'on établit par l'analyse, en montrant comment l'univers extérieur, qui n'était encore peuplé que de corps, se peuple aussi d'âmes ou d'esprits. — Considérée à son origine, l'idée que nous avons quand nous concevons tel homme vivant, Pierre, Paul ou nous-même, est le fruit d'une induction dont il est facile de noter les prémisses. « Lorsque, par les expériences du toucher, [2]) de la vue ensuite et des autres sens, nous avons acquis une idée assez précise de notre propre corps et qu'à cette idée s'est associée celle d'un dedans ou sujet, capable de sensations, souvenirs, perceptions, volitions et le reste, nous faisons un pas de plus. Parmi les innombrables corps qui nous entourent, il y en a plusieurs qui, de près ou de loin, ressemblent au nôtre. En d'autres termes, si nous les explorons, ils provoquent en nous des sensations de contact, de résistance, de température, de couleur, de forme et de gran-

1) *Contra Gentes*, IV, 23.
2) Taine, *ibid.*, p. 236.

deur tactile et visuelle, à peu près analogues à celles que nous éprouvons lorsque par l'œil et la main nous prenons connaissance de notre propre corps. Ainsi, le groupe d'images par lequel nous nous figurons ces corps, est fort semblable au groupe d'images par lequel nous nous représentons le nôtre. Par conséquent, selon la loi d'association des images, lorsque le premier groupe surgit en nous, il doit, comme l'autre, évoquer l'idée d'un *sujet* ou *dedans*, capable de sensations, perceptions, volitions et autres opérations semblables. » Telle est l'idée première.

L'idée se confirme et se précise peu à peu par des vérifications nombreuses. — En premier lieu, dit Taine, nous remarquons que ce corps se meut, non pas toujours de la même façon, par le contre-coup d'un choc mécanique, mais diversément, sans impulsion extérieure, vers un terme qui semble un but, comme se meut et se dirige le nôtre, ce qui nous porte à conjecturer en lui des intentions, des préférences, des idées motrices, une volonté comme en nous. — En second lieu, surtout si c'est un animal d'espèce supérieure, nous lui voyons faire quantité d'actions dont nous trouvons en nous les analogues, crier, marcher, courir, se coucher, boire, manger, ce qui nous conduit à lui imputer des perceptions, idées, souvenirs, émotions, désirs semblables à ceux dont ces actions sont les effets chez nous. — En dernier lieu, nous soumettons notre conjecture à des épreuves. Ayant démêlé en nous les précédents et les suites de la peur, de la douleur, de la joie et, en général, de tel ou tel état interne, nous reproduisons pour lui ces précédents ou nous constatons chez lui ces suites, et nous concluons que l'état interne et intermédiaire, qui, visible chez nous, est invisible chez lui, a dû se produire chez lui comme chez nous. Nous savons qu'un coup de bâton est pour nous le précédent d'une douleur, et qu'un cri en est la suite. Nous frappons un chien, et aussitôt nous l'entendons crier ; entre cette condition de douleur et ce signe de douleur perçus tous deux avec certitude, nous insérons, par conjecture, une dou-

leur semblable à celle que nous aurions ressentie en pareil cas. — Grâce à ces suggestions et à ces vérifications continues, l'univers extérieur, qui n'était encore peuplé que de corps, se peuple aussi d'âmes, et le moi solitaire conçoit et affirme autour de lui une multitude d'êtres plus ou moins pareils à lui [1]).

G. De Craene.

1) L'analyse a cependant besoin d'être complétée en un point : car non seulement le moi affirme des êtres plus ou moins pareils à lui, mais aussi des êtres complètement semblables à lui. Mais il suffit de tenir compte que chez nos semblables se produit un phénomène qui ne se produit pas chez les animaux, le phénomène de la parole.

XIII.

La finalité dans l'Ordre moral.

ÉTUDE SUR LA TÉLÉOLOGIE DANS L'ÉTHIQUE ET LA POLITIQUE D'ARISTOTE ET DE SAINT THOMAS D'AQUIN.

« Rectam solidamque doctrinam propugnantes non modo Ecclesiæ, sed et ipsi societati civili non leve emolumentum afferant. » (S. S. LEO XIII 14 Jan. 1882 ad Sodal. Academ. S. Thom. Lucern.)

« La philosophie chrétienne doit livrer aujourd'hui de rudes combats pour avoir raison de la conception mécanique de la nature et du monde. Elle ne pourra remporter la victoire, que si elle réussit à remettre en valeur *l'idée téléologique*. Dans cette lutte, elle n'a pas d'allié plus puissant que le Stagirite dont la philosophie naturelle, bien plus, nous ne craignons pas de le dire, dont toute l'œuvre spéculative est dominée par l'idée de fin. » (Dr SCHNEID, *Litt. Rundschau*, 1884, no 8).

Nous avons consacré à la téléologie d'Aristote dans la philosophie naturelle et à ses rapports avec l'ordre physique, une étude, traduite en français, sous ce titre : *Philosophie naturelle d'Aristote. Étude de la cause finale et son importance au temps présent* [1]). Or, l'idée de fin n'est pas moins dominatrice dans *l'ordre moral* que réalise l'être humain doué de raison et de volonté libre. Voilà pourquoi Aristote, et son grand interprète saint Thomas d'Aquin, ont poursuivi les répercussions de la téléologie dans l'éthique et dans la politique. Les principes métaphysiques demeurent les mêmes,

1) Traduit de l'allemand par A. DEIBER, O. P., Professeur à l'École Lacordaire de Paris. Paris, Félix Alcan, 1898.

mais ils sont appliqués à un domaine nouveau. Le travail que nous abordons a pour objet la téléologie de l'ordre moral ; il est la continuation de l'ouvrage cité plus haut ; ensemble ils constituent un exposé complet de la téléologie d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin.

Ce travail comporte deux parties : dans la première, qui est la partie générale, nous montrerons que la notion de *nature raisonnable de l'homme* est d'une importance fondamentale en éthique et en politique, au même titre que la notion de φύσις, dans la philosophie naturelle.

I. La perfection de la nature raisonnable de l'homme est la fin immanente de l'activité morale.

II. La nature raisonnable de l'homme est la *norme* et la *loi* de l'activité morale.

III. La nature raisonnable de l'homme est base de la vertu, principe de la finalité, car elle tend vers sa perfection propre comme vers sa fin.

Or, nous pouvons distinguer dans la perfection morale de la nature humaine trois degrés, et d'après cela il existe trois inclinations naturelles de la nature humaine (*inclinationes naturales*), dont nous parlerons dans la seconde partie ou la partie spéciale.

I. D'abord l'*homme individuel* possède en lui-même, de par sa propre nature, une perfection fondamentale essentielle, et il l'aime par l'amour ordonné de son propre être.

II. L'homme isolé ne se suffit pas pour réaliser pleinement la perfection qui répond aux exigences et à la destination de sa nature. Il a besoin d'être complété par la *société humaine*, par la famille, par l'association, et enfin par la plus parfaite des sociétés, par l'État. A ce besoin correspond dans l'homme une tendance sociale ; il est un être fait pour vivre en société.

III. Mais la plus grande perfection, le bien suprême, la fin dernière que l'homme poursuit, est la *béatitude dans son union avec Dieu*.

Toute cette étude est puisée directement aux œuvres d'Aris-

tote et de saint Thomas ; très souvent, nous laisserons la parole à ces grands penseurs. Dans les observations critiques sur la doctrine d'Aristote, nous avons utilisé aussi les travaux les plus récents. En outre, nous aurons l'occasion de montrer que, sous divers rapports, saint Thomas a complété la doctrine d'Aristote, en s'inspirant du génie du christianisme. Enfin, notre conclusion démontrera quelle grande signification, *aujourd'hui encore,* il convient de donner aux doctrines morales et politiques de ces deux philosophes.

I.

A. — « Il pourrait sembler oiseux de chercher à mettre en relief par de nouveaux éloges, l'universalité du génie d'Aristote. Bornons-nous à dire que nous ne reconnaissons de véritable universalité, que chez celui qui a traité les sciences spéciales non pas comme des parties isolées, mais comme des éléments ordonnés d'un même tout. Or, à ce point de vue, Aristote est bien fait pour susciter notre admiration. Quelle que soit la pénétration avec laquelle il s'absorbe dans les moindres détails, quelque disparates que soient les recherches spéciales auxquelles il s'adonne, nulle part il ne perd de vue leur convergence vers une conception d'ensemble de l'univers ; une même orientation fondamentale sert de fil conducteur à ces investigations. Les sciences spéciales, chez Aristote, n'aboutissent pas à des conclusions contradictoires. Ce qu'il établit dans un domaine n'est pas renversé dans un autre, et le Stagirite ne nous offre pas ce spectacle que donnent d'autres philosophes éminents, de l'émiettement de la pensée dans des recherches, d'ailleurs importantes, mais qui n'ont pas de rapport avec le système intégral. Ce qui relie entre elles les parties diverses de ce grand tout, ce n'est pas seulement l'unité générale de la méthode scientifique, mais principalement l'*idée de fin ;* elle domine les conceptions fondamentales et dirige toute les recherches.

Voilà pourquoi nous retrouvons, dans l'éthique comme ailleurs, ces principes fondamentaux que le bien suprême s'identifie avec la fin, que la fin est basée sur la nature de l'objet et se précise d'après elle, qu'elle est atteinte par l'opération; et ces principes ne sont pas démontrés par des arguments généraux, mais apparaissent comme les assises mêmes de toute spéculation philosophique. » [1])

Ce n'est pas à dire que toute l'éthique d'Aristote se réduise à un simple corollaire de sa métaphysique ; dans sa philosophie naturelle la théorie de la fin règne en souveraine, mais le Stagirite insiste sur cette idée que la fin immanente de chaque chose est basée sur sa nature, et que celle-ci ne peut être connue que par ses opérations. Voilà pourquoi il accentue les droits et la valeur de l'expérience et de la *méthode inductive.* Il en est de même de son éthique : la fin immanente de l'homme, le bien spécifique vers lequel il tend, est conditionné par sa nature propre, et cette nature ne nous est connue que par l'observation de nos activités, c'est-à-dire par induction. C'est ainsi que, dans l'éthique comme dans la philosophie naturelle, la méthode d'Aristote est à la fois déductive et inductive [2]).

Dès les premiers chapitres de l'Éthique à Nicomaque, Aristote décrit plus minutieusement, d'après la méthode inductive, ce bien qui est propre à l'homme et qui s'identifie avec la fin : « Tout art et toute science, comme aussi toute activité et toute détermination volontaire, sont manifestement dirigés vers un bien. Voilà pourquoi on a pu excellemment définir le bien ce qui fait l'objet de la tendance de tous les êtres. Or, il y a une diversité dans ces fins : les unes constituent des actes internes, les autres résident dans certaines œuvres, externes à ces actes. Là où le but à atteindre est distinct des actes, il est

1) Dr Eucken. *Ueber die Methode und die Grundfragen der aristotelischen Ethik.* Frankfurt, 1871.

2) *Eth. Nicom.*, I, 7 et 8. Cf. *Poet.* I, 1 et 2 où il montre qu'il faut appliquer la méthode inductive pour découvrir la nature de l'État et sa fin. Cf. Lambert Filkuka, *Die Metaphysischen Grundfragen d. Ethik bei Aristoteles.* Wien, Konegen 1895. V Thèse.

naturel que les choses produites soient meilleures que les activités productrices. » [1])

Aristote ne définit pas de la même manière que Platon l'idée absolue du bien ; le bien moral, dans sa doctrine, a une valeur *relative*, il est mis en corrélation avec la nature de l'homme. Six chapitres du premier livre sont consacrés à une étude approfondie de ce bien spécifique humain (*ἀγαθὸν ἀνθρώπινον*). Le Stagirite part de cette idée que l'homme possède une activité qui lui appartient *en tant qu'il est homme* (*ἔργον τοῦ ἀνθρώπου*), et à cette activité correspond son bien propre. « De même que le joueur de flûte, le statuaire, tout artiste, et en général quiconque exerce un métier ou remplit une profession trouve son bien et sa perfection dans le travail qu'il doit effectuer, ainsi en est-il manifestement pour l'homme, comme tel, s'il est vrai qu'il a une tâche à remplir. Or, est-il admissible qu'un charpentier et un cordonnier aient une profession et un mode d'agir qui leur appartiennent en propre, tandis que l'homme, comme tel, n'en aurait pas et qu'il serait condamné à l'indétermination ? Bien au contraire, de même que l'œil, la main et le pied, et en général toute partie du corps revêt évidemment une fonction spéciale, ne faut-il pas assigner à l'homme comme tel une tâche distincte de ces fonctions ? Or, quelle peut être cette tâche ? La vie appartient aussi aux plantes, ce n'est donc pas là qu'il faut chercher ce qui est propre à l'homme. Il faut exclure de cette activité spécifique la vie, en tant qu'elle comprend la nutrition et la croissance (*θρεπτικὴν καὶ αὐξητικὴν ζωήν*). Quant à la vie de la sensation (*αἰσθητική*), immédiatement supérieure, elle est commune manifestement au cheval et au bœuf et à tous les êtres sensibles. Reste

[1]) *Eth. Nicom.*, I, 1, ed. F. SUSEMIHL. Lipsiæ, Fenbuer 1887. *πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξίς τε καὶ προαίρεσις ἀγαθοῦ τινος ἐφίεσθαι δοκεῖ. διὸ καλῶς ἀπεφήναντο τ' αγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται.* Il suffira de citer l'Éthique à Nicomaque. En effet, les recherches de Spengel ont prouvé que cette éthique seule est l'œuvre directe d'Aristote. Cf. *Die unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen ethischen Schriften*. Abhand. d. Münch. Akad. III.

donc à dire que la seule activité vitale propre à l'homme est celle de son être raisonnable. » [1])

Il ressort clairement de ces déclarations que le concept de nature (φύσις), *en tant que fin*, est de la plus haute importance non seulement dans la philosophie naturelle, mais encore dans l'éthique [2]). De même que dans le développement des plantes et des animaux il faut chercher le but à atteindre dans la nature parfaite de leur être, ainsi dans l'ordre moral, la fin immanente est la perfection même de la nature humaine, pleinement réalisée par ses activités raisonnables. Au surplus, Aristote établit, dans l'éthique, un lien étroit entre le bien moral et l'idée du beau (καλὸν κἀγαθὸν, καλοκαγαθία), tout comme dans la philosophie de la nature il donne le nom de beau à ce qui est parfait, à ce qui est bon, à ce qui est conforme à une fin. Il identifie le beau moral avec le convenable (ὡς δεῖ), avec ce qui est conforme à la raison (ὡς ὁ λόγος, ὡς δεῖ). C'est parce que le bien moral est bon en lui-même et digne d'être aimé (bonum honestum), qu'il est pour nous une source de plaisir, et que nous lui attribuons la beauté [3]). Conformément à ces idées, le beau devient le motif de la conduite morale, il mérite d'être appelé son but [4]).

*
* *

B. — Or, dans tout être organique, la perfection de la nature n'est pas seulement la fin des fonctions vitales, elle constitue aussi leur norme, leur loi. De même, pour Aristote, la nature

[1]) *λείπεται δὴ πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος.*

[2]) Cf. Hardy, *Der Begriff der Physis in der griechischen Philosophie*. Berlin, Weidmann 1884. Artikel : " Aristoteles ... Cf. mon étude *Elemente der aristotelischen Ontologie*, pp. 53 et 54.

[3]) Cf. la définition du beau *Rhet.* I, 9 ; cf. *Elemente der aristotelischen Ontologie*, p. 38 ff. " Die Schönheit „. Cf. " Die Güte und Vollkommenheit „. *ibid.*, p. 28 ff.

[4]) *τ'αὐτὸν τὸ καλὸν καὶ πρέπον.* Top. 5. 135, a, 13. *το καλὸν τέλος τῆς ἀρετῆς.* *Eth. N.* III, 10. *τοῦ καλοῦ ἕνεκα. κοινὸν γὰρ τοῦτο ταῖς ἀρεταῖς.* *Eth. N.* IV, 4. *πράξεις καλαὶ* III, 1281, ν, 2.

raisonnable de l'homme est la *règle*, la *norme* de l'activité morale. « La raison choisit toujours le meilleur, et l'homme vertueux écoute docilement cette raison » [1]. La raison reconnaît la nature de l'homme dans toutes ses relations, elle juge avec justesse ce qui est proportionné et bon à sa nature raisonnable : la *raison saine*, qui ne se trompe pas dans ses affirmations (*λόγος ὀρθός*), constitue la norme de la conduite. « Qu'il faille agir conformément à la sage raison, tout le monde le reconnaît et c'est là le fondement de la conduite » [2].

Mais dans quelle mesure la raison humaine peut-elle être principe du devoir et constituer la loi obligatoire ? Aristote répond à cette question : L'*État* oblige l'homme individuel à être attentif à sa raison ; *la loi de l'État* est l'expression de la raison, et cette loi est le principe obligatoire. « La loi, qui est le dernier mot de la sagesse et de la raison, possède une force obligatoire » [3]. Aristote parle ici expressément de la loi imposée par une autorité gouvernementale, tel un roi, par opposition au pouvoir du père dans la famille. Aussi le Stagirite, d'accord avec Platon, montre que le ou les gouvernants doivent se distinguer par leur sagesse, leur vertu et être la personnification vivante de la loi.

Mais une autre question se pose. Aristote ne connaît-il d'*autre* principe obligatoire que la loi de l'État ? Ou bien possède-t-il aussi l'idée d'une *loi naturelle*, avec Dieu pour auteur, et dont l'écho se fait entendre dans la conscience de chaque homme ? La réponse à cette question est très intimement liée à la conception qu'il faut se faire de la théodicée aristotélicienne. Or, celle-ci aussi est l'objet de nombreuses controverses chez les interprètes contemporains d'Aristote. Le

1) *Eth. N.* IX, 8 *πᾶς γὰρ νοῦς αἱρεῖται τὸ βέλτιστον ἑαυτῷ, ὁ δ' ἐπιεικὴς πειθαρχεῖ τῷ νῷ.*

2) *τὸ μὲν οὖν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν κοινὸν καὶ ὑποκείσθω.* ***Eth. N.* II, 2.**

3) *ὁ δὲ νόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν, λόγος ὢν ἀπό τινος φρονήσεως καὶ νοῦ.* *Eth. Nicom.* **X, 10.**

problème décisif est celui de savoir si, d'après le Stagirite, Dieu n'est que le premier moteur de l'univers, sa fin suprême, l'objet souverain de ses aspirations — ou bien, si Dieu est en même temps cause efficiente et créatrice de l'univers. Zeller [1]) et Stöckl, par exemple, souscrivent à la première alternative, Brentano et Rolfes au contraire, adoptent la seconde ; ils admettent notamment qu'Aristote fait de Dieu le créateur de notre âme intelligente. Dans notre *Étude de la cause finale* [2]), nous avons exposé en détail les controverses entre ces savants et, après avoir fait une étude personnelle des sources, nous nous sommes ralliés à l'avis de Zeller et de Stöckl. Nulle part en effet, dans les écrits d'Aristote, nous n'avons pu trouver une théorie claire de Dieu créateur.

Nous avons constaté avec plaisir que cette même opinion a été défendue depuis dans deux ouvrages remarquables, dus à la plume de Elser et de O. Willmann. Elser, en résumant les résultats de ses recherches, conclut en ces termes [3]) : « A considérer tout ce que l'on invoque pour ou contre cette doctrine, on peut, pour le moins, tenir comme hautement probable, et presque comme certain, qu'Aristote n'a pas connu l'idée de création ». Et plus loin : « En ce qui concerne la création de l'intelligence humaine, il n'y a qu'une chose certaine, c'est qu'il est impossible de tirer cette question au clair » (non liquet). Otto Willmann, professeur de philosophie à l'Université allemande de Prague, remarque dans son remarquable ouvrage *Geschichte des Idealismus* [4]) : « Dieu est conçu simplement comme un esprit, supérieur au monde qu'il embrasse (περιέχων), et il n'imprime le mouvement au monde que parce que celui-ci tend vers lui ». De même [5]) :

[1]) *Die Philosophie der Griechen*, 2 Theil, 2 Abth., 3 Aufl. 1879.

[2]) Pp. 116 et suiv. Traduit de l'allemand : *Die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles*, 2 Aufl. 1893.

[3]) *Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes*, Münster in W. Aschendorff, 1893, pp. 212 et 213.

[4]) Band I. 1894, V. Abschnitt. Aristoteles. § 31. *Die theologischen Grundlagen der aristotelischen Philosophie*, p. 459.

[5]) § 34. *Die aristotelische Gotteslehre*, p. 507.

« Dieu, immobile en lui-même, est le fondement du mouvement cosmique, *τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον*, mais il n'est moteur que parce qu'il est objet de désir, *κινεῖ ὡς ἐρώμενον* ; il est le *ὀρεκτόν*, le bon, le meilleur, le bien suprême ».

Quant aux rapports de la théodicée d'Aristote avec son éthique, ceux de ses interprètes qui se refusent à trouver chez lui la théorie d'un Dieu créateur, sont logiques en soutenant que le Stagirite ne connaît d'autre norme de l'acte moral qu'une loi d'État, et qu'il ne parle pas d'une loi naturelle dictée par Dieu. C'est ainsi que Willmann écrit sans détours [1]) : « Chez Aristote, la théorie d'un législateur divin n'a pas plus de fondement que celle d'un démiurge..... L'absence d'une théorie des idées fait crouler du coup celle de la loi. La négation d'un devenir, d'après les idées exemplaires de Dieu, enlève toute force à la conception de normes posées par Dieu ». Schneid écrit de même [2]) : « Aristote ne s'est pas élevé de la finalité du monde à une cause souverainement intelligente, à un modérateur suprême, providence des choses d'ici-bas. De la finalité dans la disposition et l'activité des choses de l'univers, on est bien près de conclure à l'existence d'une cause intelligente, mais Aristote n'a pas formulé cette conclusion ; il s'est arrêté aux prémisses. Saint Thomas d'Aquin a mis en valeur les conclusions contenues dans les prémisses aristotéliciennes (*S. Theolog.* I, q. 2 et 3) ». Schneid continue en ces termes, en parlant de l'éthique d'Aristote : « *Il ne connaît qu'une loi humaine, la loi de l'État*. Il est certain que pour lui la loi n'est pas fin à elle-même, mais qu'elle n'est qu'un moyen vers le *εὖ ζῆν*, un moyen de réaliser la vie morale ; elle doit conduire le citoyen à cette félicité qui est le but de l'éthique. Et c'est parce que la loi est morale par le but qu'elle poursuit, que le législateur doit spécialement porter des lois qui ont pour objet l'enseignement et l'éducation vertueuse de la jeunesse ».

[1]) § 35. *Die aristotelische Ethik*, p. 518.
[2]) Schneid, *Aristoteles in der Scholastik*. Eichstätt, Krull, 1875, p. 134.

Tout autre est le jugement de Filkuka, dans l'ouvrage cité plus haut [1] : « Bien que le caractère obligatoire de l'acte moralement bon ne soit pas établi d'une façon péremptoire, cependant le concept de la loi naturelle n'est pas étranger à la philosophie d'Aristote ». Se rattachant à Brentano et à Rolfes [2], Filkuka commence par présupposer que Dieu est l'auteur, la cause efficiente, le créateur de l'ordre universel et spécialement de l'âme intelligente de l'homme. Ce point de doctrine admis, il enseigne lui aussi qu'Aristote établit l'existence d'une loi morale naturelle établie par Dieu. Voici le raisonnement qu'il fait : Dieu, créateur du monde, a fixé comme norme objective une loi naturelle, qui est connue par les échos divins de la raison humaine. Cette raison n'est pas autonome, elle ne dicte pas à elle-même sa loi, mais elle connait la loi morale, par l'inspection de la nature raisonnable de l'homme et de ses rapports avec l'univers. Dieu a doué de raison la nature humaine qu'il a créée ; ainsi la loi morale est une participation à la loi divine éternelle (lex æterna). La loi naturelle est immuable en elle-même, seule la connaissance imparfaite de cette loi par l'homme est sujette au changement. La perfection, qui devient l'apanage de l'homme s'il est docile à la voix de la raison, a pour terme suprême sa ressemblance avec Dieu, la glorification divine. La loi morale, source de tout droit, n'emprunte pas seulement son autorité à l'État. Lorsqu'Aristote (*Eth. Nicom.* V, 7) distingue entre le droit naturel et le droit positif de l'État, et lorsqu'il demande (X, 9) que l'État par ses prescriptions conduise les hommes au bien moral, il est loin de chercher dans l'État l'unique fondement de l'autorité qui revient à la loi morale. L'État a pour mission de forcer les récalcitrants à pratiquer le bien moral, sous la menace des peines. Voilà pourquoi l'État est un éducateur, qui par ses ordres garantit

1) Thesis VIII.
2) *Die aristotelische Auffassung vom Verhältnisse Gottes zur Welt und zum Menschen.* Berlin, Mayer und Müller, 1892.

l'observation de la loi naturelle ; mais l'État n'est pas le principe suprême du devoir.

Si l'on nous demande ce que nous pensons de ces interprétations contradictoires, nous répondrons conformément à ce que nous avons écrit dans notre *Étude de la cause finale* : Des recherches réitérées sur l'*Éthique à Nicomaque* nous ont donné la conviction qu'Aristote n'a pas enseigné en termes clairs et certains, que Dieu est la cause efficiente de l'ordre moral et l'auteur de la loi naturelle. Nous nous rallions au jugement de Willmann, de Schneid, etc. Ainsi Willmann a raison de dire qu'Aristote a ignoré la théorie des idées divines et que, par conséquent, il n'a pu comprendre comment Dieu est la « causa exemplaris » d'une loi morale qu'il aurait établie.

Filkuka a tort de chercher chez le Stagirite des idées transcendantales que l'on ne rencontre que beaucoup plus tard, chez des aristotéliciens imprégnés de christianisme, chez saint Thomas d'Aquin, par exemple : « Lex naturae est participatio legis divinae ». Quoi qu'il en soit, nous accordons qu'on rencontre chez Aristote des passages, d'où celui-ci aurait *pu* conclure logiquement à la théorie d'une loi naturelle, avec Dieu pour auteur, mais Aristote lui-même *n'a pas* formulé ces déductions.

Dans l'*Eth. Nic.*, V, 10, il distingue nettement entre un droit *naturel* et un droit positif établi par l'État. « Le droit public est en partie naturel et en partie positif : est naturel le droit qui possède partout la même force, et non celui que l'on peut établir de telle ou telle manière »[1]. Plus loin, on rencontre cette déclaration importante, que Filkuka se plait à accentuer : « Tout porte en soi, de par sa nature, quelque chose de divin Πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον ». Aristote, dans ce chapitre, traite de la tendance vers la jouissance, et il remarque que la nature a donné à l'homme une impulsion vers son

[1] τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικόν ἐστι τὸ δὲ νομικόν, φυσικὸν μὲν το πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, καὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μή.

plaisir, à savoir vers un plaisir meilleur [1]) que la jouissance à laquelle nous invitent des opinions erronées. Il appelle θεῖον cette nature qui tend vers le meilleur, parce que Dieu, fin suprême, l'incline vers le bien absolu ; au demeurant, l'âme raisonnable, en tant que forme substantielle du corps, ἐντελέχεια πρώτη, est semblable à Dieu, elle est l'image de Dieu qui est la forme suprême [2]). Voici un autre passage qui semble militer encore plus en faveur de cette théorie que Dieu a déposé une loi dans la nature humaine. Aristote parle *(Eth. Nic.* X, 10) de l'opinion de ceux qui disent que la vertu est innée à notre nature et il remarque : « S'il est vrai que la nature a sa cause dans notre être, il est manifeste qu'elle ne dépend pas de nous, mais que celui qui la possède, en est redevable à une causalité divine » [3]). De ce texte, ainsi que des autres passages cités plus haut, il ne ressort pas nécessairement que Dieu, d'après Aristote, est l'auteur et le créateur de la loi naturelle. On peut très bien les expliquer, en disant qu'Aristote se borne à considérer Dieu comme la cause finale suprême qui, à ce titre, incline l'homme vers le bien, vers la vertu [4]).

1) Tel est le sens de la phrase.

2) Cf. le commentaire de saint Thomas à ce passage, éd. Vives, Lib. VII, Lectio 13 : " Et dicit quod potest dici quod omnes homines appetunt eamdem delectationem secundum naturalem appetitum, non tamen secundum proprium judicium. Non omnes enim existimant corde, neque dicunt ore eamdem delectationem optimam. Naturaliter tamen omnes inclinantur in eamdem delectationem sicut in optimam, puta in contemplationem intelligibilis veritatis, secundum quod omnes homines natura scire desiderant. Et hoc contingit, quia omnia habent in seipsis quoddam divinum, scilicet inclinationem naturae, quae dependet ex principio primo : vel etiam ipsam formam, quae est hujus inclinationis principium „.

3) *τὸ μὲν οὖν τῆς φύσεως δῆλον ὡς οὐκ ἐφ' ἡμῖν ὑπάρχει, ἀλλὰ διά τινας θείας αἰτίας τοῖς ὡς ἀληθῶς εὐτυχέσιν ὑπάρχει.*

4) Cf. le commentaire de saint Thomas, Lib. X, Lect. 14 : " Sed illud, quod ad naturam pertinet, manifestum est, quod non existit in potestate nostra, sed provenit hominibus ex aliqua divina causa ; puta ex impressione coelestium corporum, quantum ad corporis humani dispositionem, et ab ipso Deo, qui solus est supra intellectum, quantum ad hoc, quod mens hominis moveatur ad bonum. Et ex hoc homines vere sunt bene fortunati, quod per divinam causam inclinentur ad bonum, ut patet in capitulo de bona fortuna „

Voici, d'ailleurs, une autre considération que l'on peut faire valoir : *in praxi*, c'est-à-dire quand il traite de la pratique de la vie, Aristote ne parle *jamais* d'une loi divine, norme de la morale ; au contraire, il n'étudie que la raison humaine et la loi de l'État en tant qu'elle est l'expression de cette raison. Filkuka lui-même se voit forcé de le reconnaître : « Nous nous heurtons donc toujours, dit-il [1]), aux limites qu'Aristote s'est posées à lui-même dans l'Ethique à Nicomaque ; d'aucun côté, il ne nous élève au-dessus du domaine humain. Voilà pourquoi il se préoccupe de l'homme composé d'un être sensible et d'un être intellectuel, et non pas de l'intelligence (νοῦς) seule ; voilà pourquoi sa morale est une morale de l'action et non pas une morale de la contemplation ; voilà pourquoi il n'a pas recours à l'autorité divine comme fondement de la morale, mais *il se contente de l'autorité des lois* ; voilà pourquoi il s'interdit tout regard vers l'au-delà, pour se borner à la sanction naturelle, qui réside dans le bonheur réservé à la vertu. L'objet de l'Ethique à Nicomaque ne constitue pas un système intégral de philosophie pratique, basé sur la métaphysique ; mais il se borne à la doctrine de l'activité morale de l'homme, limitée à cette vie et par ses conséquences, et par les lois mêmes qui la commandent. »

Rolfes [2]), lui aussi, reconnaît que l'on ne trouve pas chez Aristote la doctrine d'un Dieu législateur, dont la volonté oblige l'homme à la pratique du bien : « Si l'on ne peut pas affirmer qu'Aristote ait explicitement ou implicitement exclu l'élément religieux de l'étude de la morale, il faut reconnaître qu'il ne l'admet pas davantage ; aussi, sa théorie de la vertu manque d'un fondement suprême. Ce qui apparait partout comme la règle de la conduite, c'est la simple conformité de l'acte avec la raison, et cette conformité se révèle par la nature même des choses et par leurs relations. Quant à dire que cet état de choses n'impose une obligation à la volonté

1) P. 134.
2) *Loc. cit.* V These, II Theil, p. 175.

humaine que parce qu'elle manifeste la volonté de Dieu qui en est l'auteur, *nulle part on ne trouve semblable déclaration chez le philosophe.* » Il en est de l'éthique d'Aristote comme de sa philosophie naturelle. Par l'observation des faits, il a clairement mis en relief la finalité de la nature, mais il n'a pas clairement résolu la question de savoir d'où vient à la nature cette tendance vers une fin. Qui a déposé ces inclinations dans les êtres, dans les animaux par exemple ? Qui est l'auteur, la cause efficiente de l'ordre final dans la nature ? Saint Thomas a couronné sa synthèse par la doctrine de l'exemplarisme, et surtout par la preuve physico-téléologique de l'existence de Dieu. Aristote a très bien compris que la raison de l'homme est la règle de sa conduite, que le bien moral se mesure sur la nature raisonnable ; mais il n'a pas compris que le Créateur a dicté une loi naturelle, participation de la loi éternelle. Tel est le complément que saint Thomas a donné à la doctrine d'Aristote, et ainsi se montre une fois de plus, que la philosophie de saint Thomas n'est pas une reproduction servile de la doctrine aristotélicienne, mais un *perfectionnement grandiose inspiré du christianisme.* Il nous suffira de renvoyer ici à ce traité génial *de gubernatione rerum* (S. Th. I. qu. 103 et suiv.) où le docteur d'Aquin trace le plan du gouvernement divin de l'univers [1]. Non moins admirable est son étude *de legibus*, une des meilleures parties de sa précieuse *Somme théologique.* Voici la définition générale que saint Thomas donne de la loi : « Lex est ordinatio rationis ad bonum *commune* ab eo, qui curam habet communitatis, promulgata. » [2] Dieu est le maître de l'univers tout entier ; tout est dirigé par la sagesse de sa providence. C'est donc en Dieu qu'il faut chercher la loi suprême qui régit toute activité de la nature, et cette loi est éternelle, comme l'essence divine même. [3]

1) Cf. P. I, qu. 22. *De Providentia Dei.* — Cf. S. Augustinus. *de Civitate Dei.*
2) Q. 90, art. 4
3) Qu. 91, art. 1 : " Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quaest. praeced., art. 1 et 4), nihil est aliud lex quam dictamen practicae rationis

La raison humaine est une image, une *similitudo participata* de l'esprit absolu. Dieu a déposé dans la nature de l'être humain une loi pour diriger sa conduite, la loi naturelle. Comme Aristote, saint Thomas établit sur des bases solides le principe moral de la nature raisonnable ; comme lui, il précise le bien moral par sa relation de conformité avec cette nature.

L'intelligence reconnaît cette nature et toutes ses relations avec l'univers ; dans ce sens elle est la *ratio recta*, la norme des actions humaines. Mais cette raison n'est pas autonome ; bien au contraire, *la loi naturelle qu'elle révèle est une participation de la loi divine éternelle.* [1])

A l'encontre du « positivisme moral », saint Thomas insiste sur cette idée que certains actes humains sont bons par eux-même, et non pas seulement dans la mesure où une loi humaine les prescrit. « Quod in humanis actibus sunt aliqua recta secundum naturam, et non solum quasi lege posita. » [2])

in principe, qui gubernat aliquam communitatem perfectam. Manifestum est autem, supposito quod mundus divina providentia regatur, ut habitum est (pars I, quaest. 22, art. 1 et 2), quod tota communitas universi gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens legis habet rationem. Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet aeternum conceptum, ut dicitur (Proverb. VIII), inde est quod hujusmodi legem oportet dicere aeternam. „ Le saint docteur consacre une étude plus approfondie à la loi éternelle, dans la Qu. 93 : “ Ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem obtinet rationem legis. Et secundum hoc lex aeterna nihil aliud est quam “ ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum „ (Art. 1. corp.)

1) “ Inter caetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subjacet, inquantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem ; et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur. „ Qu. 91, art. 2. c. Cf. Qu. 94. *de lege naturali.*

2) *S. c. Gent.* L. III, cap. 129. “ Homines ex divina providentia sortiuntur naturale judicatorium rationis, ut principium propriarum operationum. Naturalia autem principia ad ea ordinantur quae sunt naturaliter. Sunt igitur aliquae operationes naturaliter homini convenientes, quae sunt secundum se rectae, et non solum quasi lege positae. Praeterea, quorumcumque est natura determinata, oportet esse operationes determinatas quae illi naturae conveniant : propria enim operatio uniuscujusque, naturam ipsius sequitur. Constat autem hominum naturam esse determinatam. Oportet igitur esse aliquas operationes secundum se homini convenientes. „ Cf. *S. Th.* I. II. Qu. 18-21 : “ De bonitate et malitia actuum in generali. „

A son tour, cette loi naturelle sert de modèle à toutes les lois humaines positives (*S. Theol*, I. II, qu. 1, art. 3 et qu. 95. *De lege humana*, surtout art. 2 : Utrum omnis lex humanitus posita a lege naturali derivetur) [1].

Toute loi positive, si elle est juste, est ou bien une conclusion des principes généraux de la loi naturelle, ou une détermination plus précise du contenu de cette loi. Une loi humaine, qui ne serait pas conforme à la loi naturelle, serait par là même en opposition avec la nature de l'homme, et par conséquent elle serait injuste. Quelle splendide conception métaphysique des lois : la loi naturelle est une participation de la loi divine, et celle-ci est la source de toute loi et de tout droit ! « Unde omnes leges, inquantum participant de ratione recta, intantum derivantur de lege æterna. » [2])

Nous nous sommes étendu sur cette théorie du principe moral et de la norme de notre conduite, parce qu'elle est capitale dans l'Ethique d'Aristote et de saint Thomas, et parce qu'on y saisit sur le vif la finalité de l'ordre moral.



C. — Or, la nature raisonnable de l'homme, pour Aristote, n'est pas seulement la fin immanente de la moralité, sa norme et sa règle ; elle constitue en même temps la base du bien, *la cause efficiente de la vertu*, le principe qui trouve dans le bien moral le terme de ses tendances. Aristote ouvre sa théorie de la

1) " In rebus autem humanis dicitur esse aliquid justum ex eo quod est rectum secundum regulam rationis. Rationis autem prima regula est lex naturae, ut ex supra dictis patet (quaest. praec. art. 2). Unde omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, inquantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo a lege naturali discordet, jam non erit lex, sed corruptio. Sed sciendum est quod a lege naturali dupliciter potest aliquid derivari : uno modo sicut conclusiones ex principiis, alio modo sicut determinationes quaedam aliquorum communium. „ — La loi naturelle reçoit une sanction supérieure dans la loi surnaturelle révélée par Dieu dans l'ancien et le nouveau Testament. Cf. *S. Theol.* I. II. qu. 91, art. 4 et 5. *De lege veteri*, qu. 98-106 ; *de lege evangelica*, qu. 106-109. Ces lois constituent l'objet de la théologie morale, en tant qu'elles conduisent l'homme à sa fin surnaturelle.

2) *Loc. cit.*, qu. 93, art. 3.

vertu [1]) par une doctrine psychologique : il faut distinguer, dit-il, dans l'âme humaine, une partie rationnelle et une partie non rationnelle [2]). Cette dernière à son tour se subdivise, et comprend le principe végétatif, qui n'a aucun rapport avec la raison, et la puissance appétitive sensible (ὀρεκτικόν), le vouloir, qui peut participer au caractère de la raison si elle se met docilement à son service : ainsi en est-il chez l'homme sobre, chez celui qui a la pleine possession de lui-même, et chez celui qui est courageux [3]).

Or, Aristote base sa division des vertus sur cette distinction entre la partie rationnelle de l'âme, et cette autre partie, qui, tout en étant dépourvue de raison, est soumise à la raison comme un fils à son père. C'est ainsi que nous distinguons notamment les vertus intellectuelles (διανοητικάς) et les vertus morales (ἠθικάς). [4]) Parmi les premières, le Stagirite compte entre autres la sagesse, parmi les secondes la domination de soi-même. Cependant, ce n'est pas encore dans ce chapitre qu'Aristote nous donne une énumération complète des vertus spéciales.

Dans le sixième livre, il s'occupe d'une façon plus approfondie des vertus dianoétiques qui ont rapport à la partie rationnelle de l'âme. Il établit ici une nouvelle comparaison entre la raison théorique et la raison pratique (διανοία θεωρητική καὶ πρακτική). La première a pour objet la connaissance de la vérité, la seconde, la production d'actes extérieurs (ποιεῖν), d'œuvres artistiques, par exemple, — et la conduite bien ordonnée (πράττειν). Les vertus de la raison théorique sont : la sagesse, la science et l'intelligence (σοφία, ἐπιστήμη, νοῦς) ;

1) *Eth. Nicom.*, I, 13.

2) τὸ μὲν ἄλογον αὐτῆς εἶναι, τὸ δὲ λόγον ἔχον.

3) τὸ μὲν γὰρ φυτικὸν (θρεπτικὸν) οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου, τὸ δ' ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικὸν μετέχει πως, ᾗ κατήκοόν ἐστιν αυτοῦ καὶ πειθαρχικόν.

4) διορίζεται δὲ καὶ ἡ ἀρετὴ κατὰ τὴν διαφορὰν ταύτην. λέγομεν γὰρ αὐτῶν τὰς μὲν διανοητικὰς τὰς δὲ ἠθικάς.

celles de la raison pratique : l'art (τέχνη), qui a pour objet les productions ordonnées en vue d'une fin, la prudence (φρόνησις), la réflexion, qui a pour objet la bonne conduite (εὐπραξία) (cap. 3). La sagesse s'occupe des vérités suprêmes, des premiers principes du savoir humain (c. 7) ; la science démontre la vérité, en partie par la déduction et le raisonnement qui part de principes généraux, en partie par l'induction qui part de l'expérience (c. 3). L'intelligence connaît les principes dont la science fait découler ses démonstrations. La sagesse est la science par excellence, et puisqu'elle connaît les principes suprêmes, elle implique aussi l'intelligence ; elle est la plus haute et la plus noble de toutes les vertus. — On peut voir une preuve du profond génie philosophique d'Aristote et de Platon en ce qu'ils s'accordent à donner à la vie contemplative (la θεωρία) le pas sur la vie active et pratique.

Les vertus éthiques résident dans la partie irrationnelle de l'âme humaine, l'appétition, ou la volonté, qui, en se soumettant à la raison, devient participant de sa nature. Aristote les étudie d'une façon approfondie dans les chapitres III, 9 et V, 15. Les principales sont : la domination de soi-même (σωφροσύνη, c. III, 13 ; cf. VII, 1-11), la tempérance (ἐγκράτεια), la force, la bravoure (ἀνδρεία, III, 9-12) et la justice (δικαιοσύνη, V, 1-15). Nous n'avons pas l'intention d'étudier ici par le détail ces vertus morales particulières ; ce serait là dépasser les cadres de ce travail. Ce qui nous intéresse avant tout, c'est la doctrine aristotélicienne sur la vertu morale en général ; nous y rencontrons en effet de nouveaux points de vue de la conception téléologique. Dans l'*Éthique*, II, 2 il apprend : la source et le développement principal de la vertu intellective est l'enseignement, car elle est l'œuvre de l'expérience et du temps ; au contraire, la vertu morale jaillit de l'habitude ; aussi le nom qu'elle a conservé en grec ne diffère presque pas du terme par lequel on désigne l'« habitude. »[1] Dans la poli-

[1]) ἡ μὲν διανοητικὴ τὸ πλεῖον ἐκ διδασκαλίας ἔχει καὶ τὴν γένεσιν καὶ

tique, il précise les principes des vertus morales et les trouve dans la nature (φύσις), dans l'habitude (ἔθος) et dans la raison (λόγος). Le mot φύσις ne vise pas ici la fin, mais la base du bien, la disposition vers la vertu, l'inclination naturelle vers le bien moral et le *principe tendant vers un terme*. De même (*Éthique*, II, 1) : « On ne peut dire que les vertus sont en nous de par notre nature, ni qu'elles naissent en nous à l'encontre de cette nature ; la nature nous a bien plutôt donné une disposition pour les acquérir ; mais cette disposition n'est actualisée que par l'habitude. »[1]) Cette thèse qu'il affirme dans le *de gener. et corr.* (II, 10) : « Partout la nature tend toujours vers le meilleur », trouve aussi son application dans la nature raisonnable de l'homme et dans l'ordre moral [2]). Mais cette nature ne prédispose pas nécessairement l'homme à bien agir dans chaque cas déterminé, car l'homme possède une volonté libre (*Eth. Nicom.*, III, 1-9). Il ne faut entendre ces déclarations que du *bien en général*. Or, la puissance naturelle (δύναμις) se développe par la dépense continue de son activité, par l'habitude (ἔθος) — il en est ainsi notamment de l'État — et c'est ainsi que la vertu devient habituelle (ἕξις, habitus acquisitus). La raison est un troisième facteur (λόγος ὀρθός), à savoir la prudence (φρόνησις), qui guide toutes les tendances de celui que l'éducation a habitué dès sa jeunesse à la pratique du bien [3]).

La raison, la prudence fixent, dans chaque cas particulier, cette juste mesure entre les excès contraires, qui constitue le bien de l'être moral. C'est ainsi que la bravoure tient le

τὴν αὔξησιν, διόπερ ἐμπειρίας δεῖται καὶ χρόνου, ἡ δὲ ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίγνεται, ὅθεν καὶ τοὔνομα ἔσχηκεν μικρὸν παρεκκλῖνον ἀπὸ τοῦ ἔθους.

1) οὔτ' ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίγνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειουμένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους.

2) ἐν ἅπασιν ἀεὶ τοῦ βελτίονος ὀρεγέσθαί φαμεν τὴν φύσιν. Cf. *de an.*, III, 12, τέλος, ὅ ἐστ' φύσεως ἔργον.

3) Aristote appelle Βούλησις la tendance vers la fin, dirigée par la raison; la προαίρεσις a pour objet les moyens qu'il faut mettre en œuvre pour atteindre la fin.

milieu entre la témérité et la lâcheté ; la tempérance entre l'intempérance et l'atrophie de la sensibilité ; ce milieu est *relatif*, il dépend de la nature de l'homme individuel. C'est ainsi que nous comprenons la définition de la vertu morale *(Eth.* II, 6) : « La vertu est une habitude principale qui réside dans un milieu précisé par la raison et la prudence. Ainsi elle prend rang entre deux extrêmes, le trop et le trop peu. »[1]) On le voit, le principe téléologique joue un grand rôle dans la doctrine aristotélicienne de la vertu ; car celle-ci ne s'acquiert et ne peut s'exercer que par la mise en œuvre d'activités *dirigées vers une fin.*

Saint Thomas attribue la même valeur à cet élément de l'Ethique d'Aristote[2]), tout comme il reprend dans son système, la théorie de la vertu, la distinction des vertus dianoétiques et éthiques, etc.[3]). Il a, en plus, une doctrine sur les vertus théologiques surnaturelles, la foi, l'espérance et la charité[4]) ; et il groupe toutes les vertus morales autour des quatre vertus cardinales, la prudence, la justice, la force et la tempérance *(prudentia, justitia, fortitudo et temperantia).*[5])

Nous avons étudié dans la nature humaine le fondement général de la vertu d'après Aristote. Dans un second article nous établirons, sur ce fondement, quelles sont les diverses fins particulières que poursuit l'activité morale (inclinationes naturales).

(A suivre.)

N. KAUFMANN,
prof. philos. à Lucerne.

1) ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένῃ λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειε. μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν.

2) LUTHARDT, *Die Ethik des Aristoteles, in ihrem Unterscheid von der Moral des Christenthums* (Leipzig, 1869), juge Aristote en théologien protestant. Il reproche à l'Ethique d'Aristote d'être une science d'école au même titre que la morale de l'Église catholique romaine (p. 9).

3) *S. Theol.*, I. II. qu. 49-62.

4) II. II. qu. 1-47.

5) *Ibid.*, qu. 47 171.

Mélanges et Documents.

V.

Quelques opinions sur la Sociologie à l'Université de Berlin.

La présente étude est le résultat d'une enquête faite à l'Université de Berlin.

Nous voulions nous rendre compte de ce qu'on pense à Berlin de la sociologie, une science bien jeune encore mais pleine de promesses, qui compte en France, en Italie, en Amérique des spécialistes aussi nombreux que distingués.

Nous avons dû naturellement nous restreindre à quelques noms; mais nous ne les avons pas choisis arbitrairement. Il nous a paru qu'au point de vue spécial auquel nous nous placions, les professeurs que nous avons consultés pouvaient être considérés comme représentatifs, tant à cause de leur valeur personnelle que de la direction de leurs études. Voici la méthode que nous avons suivie. Avant tout, nous avons étudié les ouvrages de nos auteurs. Nous avons ensuite, dans des entretiens particuliers, sollicité des suppléments d'explication. Nous avons abouti ainsi à ce qu'on pourrait appeler des *monographies d'idées.* Comme tous les travaux de ce genre, celui-ci ne peut avoir qu'une valeur relative. Il n'acquerrait sa pleine signification que s'il était encadré dans un ensemble plus considérable embrassant, par exemple, les théories de tous ceux qui, en Allemagne, se sont occupés de sociologie. Mais ce n'est pas l'œuvre d'un jour.

En attendant, il nous a paru que les opinions de MM. Dilthey [1]), Schmoller [2]) et Simmel [3]), étaient en elles-mêmes suffisamment intéressantes pour être publiées.

I.

DILTHEY.

M. Dilthey, professeur d'histoire de la philosophie, était tout désigné pour occuper la place d'honneur dans cette enquête. Au cours d'une excellente étude sur Schleiermacher, M. Dilthey s'aperçut que pour juger les œuvres de cet auteur, il lui fallait élucider quelques questions préalables. Entre autres, il était nécessaire de savoir quel lien unit entre elles les sciences morales spéciales [4]) et quels rapports elles ont avec la réalité historique. M. Dilthey a posé ces questions et essayé de les resoudre dans un ouvrage qui sera complet en deux volumes [5]) : un seul a été publié jusqu'aujourd'hui. Quelques-unes des raisons qui ont décidé M. Dilthey a entreprendre cette tâche, sont celles-là même qu'invoquent les sociologues pour justifier l'existence de la sociologie.

Il en est de théoriques. L'esprit humain tend de sa nature à l'unité. Or, les sciences morales sont aujourd'hui presque étrangères les unes aux autres. Cependant elles ont toutes, en dernière analyse, le même objet : les activités de l'homme moral et social. De là un besoin de rapprocher toutes les sciences morales les unes des autres. Mais il est aussi des raisons pratiques. Depuis la Révolution française, les pays de civilisation occidentale ont été profondément bouleversés. Une foule d'institutions ont péri, l'existence d'autres a été mise en question, les principes dont la sauvegarde paraissait nécessaire à l'existence même des sociétés sont discutés. Cependant la conviction que la raison est capable de conduire à l'institution d'un ordre social plus juste et plus harmonieux, est toujours vivace et sert d'aliment aux

[1]) Professeur d'histoire de la philosophie.

[2]) Professeur d'économie politique.

[3]) Privat-docent de philosophie et sociologie.

[4]) Le mot *Geisteswissenschaft* est très fréquemment employé par les auteurs allemands, et est difficilement traduisible en français. Il désigne tout le groupe des sciences qui ne rentrent pas dans l'ensemble des sciences naturelles, par conséquent toutes les sciences morales et sociales.

[5]) *Einleitung in die Geisteswissenschaften.*

théories réformatrices. Dans ces conditions, la connaissance des forces qui agissent dans la société, de celles qui ont amené l'ébranlement révolutionnaire et de celles qui peuvent aider à un progrès continu, est une question vitale. De là l'importance grandissante des sciences morales en face des sciences naturelles.

Les sciences morales forment un tout distinct des sciences de la nature, c'est en quelque sorte le second hémisphère du *globus intellectualis* du savoir total. Et cela est vrai, abstraction faite de toute opinion métaphysique sur la *Nature* et sur l'*Esprit*. Les activités spécifiques de l'homme ne se peuvent pas déduire des lois de la nature physique. Il y a deux espèces de limites à la déduction possible des faits de la nature aux faits de l'esprit. La première est déjà donnée dans les conditions mêmes de la sensation. Entre un certain nombre de vibrations de l'éther, par exemple, et une couleur et un son, il n'y a pas de commune mesure. On passe d'un phénomène d'une espèce particulière, à un phénomène d'une autre espèce. Cela n'empêche pas, il est vrai, la réalité du savoir basé sur l'expérience externe. Car entre certaines séries régulières de phénomènes naturels et certaines séries de phénomènes sensitifs, il est possible d'établir des relations constantes. Mais il y a un moment où ce parallélisme disparaît. C'est quand une stricte corrélation entre les deux séries de faits vient à manquer. Et cela se produit dans tous les phénomènes d'expérience interne, de représentation, qui dépassent la sensation proprement dite, dans les actes de volonté libre et de mouvement spontané.

Les sciences morales forment donc un tout qu'il est permis de considérer à part. Mais ce tout est loin de former un ensemble harmonieux où les parties sont classées d'après des nécessités d'ordre logique. Ce ne sont pas des besoins spéculatifs qui ont donné naissance aux sciences morales particulières. C'est sous la pression de nécessités pratiques, qu'elles ont vu successivement le jour, telles par exemple la Rhétorique et la Politique qui naquirent en Grèce, au temps des sophistes, de la nécessité d'une plus haute culture politique. La plupart des essais de groupement et de méthodologie des sciences morales furent entrepris dans des buts professionnels [1]). Ce

[1]) Cela s'explique par la situation de l'homme au milieu de la société. Avant d'être l'intelligence qui contemple l'ensemble historico-social pour en faire un objet de spéculation désintéressée, l'homme est partie intégrante de ce tout. Il y joue un rôle, il y est intéressé par tout son être intellectuel et sentimental. Il est un point de croisement d'une foule d'influences contre lesquelles il est obligé de réagir. Lorsqu'il prend conscience de ses rapports

n'est que dans ces derniers temps que des philosophes ont tenté de mettre un peu d'ordre dans cet amas, de classer les sciences d'après la nature des vérités qu'elles renferment et de les soumettre à une hiérarchie logique. Parmi les plus remarquables tentatives, il convient de citer, malgré leur insuffisance, les essais de Comte, de Stuart Mill et de Spencer.

A cette première difficulté s'en joint une autre. Le fonds dans lequel les sciences morales puisent leurs matériaux, est la réalité historico-sociale. Cela est vrai même des sciences qui au premier aspect paraissent indépendantes de l'histoire et des conditions sociales, telle la psychologie. Si, à côté d'une psychologie métaphysique, on veut constituer une psychologie descriptive, il faut faire appel à l'histoire. Malgré la persistance des traits fondamentaux de la nature humaine, on doit admettre certaines particularités de l'imagination, de la pensée et de l'action qui varient selon les temps et selon les races.

Mais cette réalité historico-sociale ne nous est pas donnée directement. Nous ne la connaissons pas en elle-même, en vertu d'une expérience immédiate ; nous la voyons à travers les documents que la tradition nous a laissés.

Certes, ces documents sont innombrables, et pourtant ils sont incomplets. Pour ne parler que des documents écrits, il est clair que les témoignages qu'ils nous apportent ne sont pas conformes aux nécessités scientifiques. Leurs auteurs nous ont transmis ce qui leur paraissait, à eux, digne d'intérêt, souvent les actes des héros ou des personnages légendaires. Mais des causes réelles qui agissaient dans les mœurs, la langue, les religions, la situation politique ou économique, bref, de la civilisation de leur temps, ils ne nous disent presque rien ; ou ce qu'ils nous en apprennent est faux, incomplet, teinté de couleurs mythologiques. De sorte que le premier travail préparatoire aux sciences morales, est un blutage scientifique de toutes ces traditions du passé.

avec cet ensemble, et qu'il cherche à formuler les lois de l'adaptation de son activité à celle de la société ou à l'une quelconque de ses parties, naissent des sciences mi-pratiques et mi-théoriques, telles que la rhétorique, la grammaire, la logique, la morale, la jurisprudence. Peu à peu, au sein de la société, les professions se diversifient, réclamant des formations particulières. Les nécessités techniques des vocations professionnelles deviennent de plus en plus grandes, exigent un développement théorique de plus en plus étendu qui s'enfonce de plus en plus profondément dans l'étude de l'être social. De ces nécessités professionnelles sortent peu à peu les véritables sciences. Au fur et à mesure que les besoins de la vie portent l'attention sur de nouveaux faits, de nouveaux groupements systématiques se font qui donnent naissance à de nouvelles sciences.

Ce matériel étant donné, quel usage vont en faire les sciences morales ?

On peut distinguer en gros trois façons dont les sciences morales peuvent traiter leur objet :

1° Les faits, qui, dans la science, sont envisagés abstraitement, réunis les uns aux autres par des lois et des théorèmes, sont d'abord historiques et sociaux.

Dans la réalité historico-sociale, tous les points de vue particuliers sous lesquels l'activité humaine peut être considérée, sont mêlés les uns aux autres, s'entrecroisent dans un réseau sans fin d'actions et de réactions.

Dans une même journée et presque sans transition, nous sommes des êtres religieux, politiques, économiques, des sujets de droit, etc. La famille, la commune, l'État, sont les théâtres de toutes ces activités. Les choses elles-mêmes, prises dans ce filet de relations sociales, sont susceptibles de significations bien différentes, selon l'aspect sous lequel on les envisage. Enfin, l'homme psychologique est une unité vivante, au sein de laquelle se rencontrent pour se combattre, s'harmoniser, se grouper, les mobiles les plus divers.

2° De cet amas de relations, les sciences morales particulières ont abstrait des points de vue spéciaux, qui, négligeant systématiquement tous les autres points de vue, ne mettent en relief qu'une portion très restreinte de la réalité, tels le droit, l'économie politique, etc.

Une telle abstraction, cela va sans dire, tronque la réalité, et, comme telle, ne peut pas être le but dernier de la science. Mais elle est d'autre part une loi, une nécessité de notre esprit. C'est elle seule qui permet la constitution des sciences, c'est-à-dire, de systèmes logiques, de définitions, de principes et de théorèmes. C'est parce que l'économie politique a abstrait de l'activité sociale de l'homme tous les faits qui ont pour objet la richesse, sa production, sa circulation, sa consommation qu'il y a une science économique, et que nous avons pu sortir de l'empirisme en cette matière. Il en est ainsi de toutes les sciences, et c'est ce qu'Aristote avait magistralement exprimé en cette formule concise : Il n'y a de science que de l'universel.

3° Enfin, il est un troisième point de vue qui se distingue des deux précédents. Certaines sciences et même certaines parties de sciences laissent de côté la réalité historique, ne cherchent pas à induire des faits, des théorèmes. Elles formulent, au contraire, des principes qui s'imposent à la volonté comme des règles de l'action future. Elles ne sont pas *explicatives*, mais *normatives* : telles, par exemple, la morale, le droit, l'esthétique.

Entre ces trois points de vue, qu'on peut résumer en trois mots : *a)* réalité historico-sociale ; *b)* théorèmes ; *c)* jugements et règles, il y a des rapports de dépendance.

Existe-t-il, se demande M. Dilthey, une science de la société, c'est-à-dire une science unique, qui embrasserait dans sa compréhension ce triple point de vue ; en un mot, une sociologie est-elle possible ?

Deux espèces de disciplines ont essayé de répondre par l'affirmative à cette question. C'est, en Allemagne, la philosophie de l'histoire, en France et en Angleterre, la sociologie [1]).

La première n'a fait que reprendre en la laïcisant une idée chrétienne, celle de la réalisation d'un plan divin et providentiel par l'histoire des différentes nations. La deuxième est née dans l'ébranlement des sociétés européennes à la fin du XVIIIe siècle. Du développement des sciences naturelles et de la critique de l'état social existant, naquit cette persuasion que les sociétés pouvaient être réformées sous la direction de l'esprit scientifique. Pour cela, il fallait établir une forte synthèse des vérités scientifiques, en partant des plus humbles et des plus simples pour aboutir, comme couronnement de l'édifice, à la science sociale, ou sociologie. De la sociologie ainsi entendue, Condorcet et Saint-Simon furent les précurseurs, Auguste Comte le fondateur, Stuart Mill le logicien, et Spencer en donna le plus complet exposé.

A la base de ces théories, déclare M. Dilthey, il y a une erreur, même dans la position du problème. Philosophes et sociologues s'imaginent, par un certain arrangement de la réalité historique, pouvoir découvrir le dernier mot de l'histoire humaine, qui serait comme la formule magique de tout le développement des sociétés. C'est là un rêve analogue à celui des anciens alchimistes, qui espéraient trouver au fond de leurs creusets la pierre philosophale. Rien ne nous permet de supposer qu'il y ait en réalité une telle clef de l'histoire. Comme but dernier de leurs spéculations, les sociologues

1) La distinction entre ces deux disciplines est loin d'être absolue. En réalité, la plupart des sociologues n'ont fait qu'élaborer une philosophie de l'histoire. Auguste Comte a presque complètement négligé le côté statique de la sociologie, pour s'attacher uniquement au côté dynamique. La sociologie de Spencer est, dans bien des parties, une philosophie de l'histoire ; de même celle de Gumplowitz et de Marx. Si on voulait pourtant distinguer, on pourrait réserver le nom de „ philosophie de l'histoire „ aux systèmes qui s'inspirent de la philosophie transcendante comme celui de Hegel, ou de notions *a priori* comme celui de Herder.

posent la solution d'un problème qu'on peut, à bon droit, considérer comme insoluble. Et cette première illusion va immédiatement de pair avec une autre. Pour atteindre leur but, les sociologues et les philosophes travaillent de seconde main, sur les ouvrages des historiens, qu'ils considèrent comme la matière première de leurs analyses et de leurs synthèses. Mais, en réalité, ce n'est pas là une matière première, une matière brute; mais une matière déjà travaillée par une pensée particulière, en quelque sorte créatrice et artistique. L'historien ne donne jamais une image exacte de la réalité qu'il prétend décrire. La matière historique est bien trop vaste pour se laisser aussi facilement exprimer. Malgré lui, l'historien abstrait, choisit, laisse certains traits dans l'ombre, jette sur d'autres une lumière trop crue, bref, recrée la réalité selon les données de son propre esprit, la tournure de son imagination, selon les préjugés de sa race, de son temps et de son état.

Le travail des sociologues devient donc l'abstraction d'une abstraction, une diminution de la réalité à la seconde puissance, la plus vaine des constructions théoriques. Tout travail historique a pour devoir de s'adresser à la matière première de l'histoire, et de la traiter selon les procédés et les méthodes propres à cette science. Veut-on alors faire de la philosophie de l'histoire, il suffit de traiter cette matière au point de vue philosophique [1]).

La philosophie de l'histoire prétend exprimer l'ensemble de la réalité historico-sociale, par une série de principes ramenés à l'unité. Cette unité de point de vue ou de principe en est la principale caractéristique. Cette unité de principe, la philosophie de l'histoire croit pouvoir la trouver, tantôt dans un plan du cours des événements historiques, tantôt dans le développement d'une idée fondamentale, tantôt dans une forme de l'activité sociale qui serait génératrice de toutes les autres.

La sociologie, elle, veut exprimer la loi des états sociaux successifs, c'est-à-dire la loi du progrès, reconnaître les rapports de dépendance existants entre les différentes formes sociales, à un moment déterminé de l'histoire, enfin tirer de cet ensemble des règles scientifiques pour la direction de la société.

Mais, dans la solution de ces problèmes, ces deux disciplines méconnaissent absolument le rôle des sciences morales spéciales.

La réalité historico-sociale, considérée dans ses étapes successives,

1) M. Wundt formule une critique analogue dans sa Logique *(Methodenslehre)*.

est une matière immense, un jeu presque infini de causes et d'effets, d'actions et de réactions. Si on veut s'approcher de plus en plus d'une solution, il faut diviser la difficulté pour mieux la vaincre ; il faut commencer par des recherches partielles et des solutions de détails, et c'est ce que font très modestement, mais très sûrement, les sciences particulières.

La même méthode doit s'appliquer aux recherches de statique sociale. S'il est vrai que les mêmes influences se font sentir à une époque donnée de l'histoire, dans toutes les parties de la société, à raison des liens de solidarité qui unissent ces parties entre elles, il est vrai aussi que l'effet de ces influences est profondément diversifié par la nature des organes auxquels elles s'appliquent. Donc ici encore il faut diviser les problèmes.

Il y a, dans les efforts de la sociologie, une âme de vérité : c'est la tentative d'une explication causale de l'histoire. Mais ce résultat ne saurait être atteint, ou tout au moins approché, que par une application de plus en plus intensive des résultats des sciences morales particulières à l'histoire : c'est-à-dire par un procédé absolument inverse à celui qu'emploie la sociologie. C'est ce que font dès maintenant, partiellement du moins, les historiens qui cherchent des voies nouvelles, et qui veulent donner à l'histoire des bases plus scientifiques.

Quant à la prétention de la sociologie de joindre à une synthèse *explicative* ce qu'on pourrait appeler une synthèse *impérative*, elle est insoutenable.

La sociologie, au moins dans l'école française, croit pouvoir déduire de la réalité historique, synthétiquement exposée, un système de valeur pour l'activité humaine. Mais un simple exposé de la réalité n'exprime pas par lui-même un système de valeur. Une histoire générale du développement des arts, par exemple, n'exprime pas DE SOI, un système de valeurs esthétiques.

Enfin les méthodes employées par la philosophie de l'histoire et la sociologie sont fausses. La philosophie de l'histoire a son origine dans un mouvement intellectuel intéressant : l'école historique. Le grand mérite de l'école a été de considérer les formes particulières de l'activité sociale, comme dépendantes des événements historiques, comme conditionnées par eux. Pour employer un terme barbare, mais presque devenu classique, elle considérait le monde social comme un DEVENIR. Cette méthode employée par les tenants de l'école fut très féconde, parce qu'elle restreignait ses applications à des territoires précis et concrets. La philosophie allemande s'empara de cette idée du *devenir*. Elle en fit un concept métaphysique. Ainsi

concentrée, condensée en formules, cette idée devait forcément acquérir une grande puissance d'expansion. Mais, appliquées à la complexité des phénomènes historico-sociaux, ses formules étaient trop étroites pour embrasser la riche réalité des faits. Hegel prétend ramener toute l'histoire au développement de " l'Esprit „ vers la conscience et la liberté. Schleiermacher croit reconnaître dans la marche des sociétés humaines, une domination de plus en plus complète de la *raison* sur la *nature*. Ces notions métaphysiques : " l'Esprit „, " la Raison „ ne sont que de purs fantômes sans réalité, des créations arbitraires, dont l'application aux faits n'est qu'un jeu dialectique sans valeur.

Les méthodes employées par la " sociologie „ avaient la prétention de mettre fin au règne de la métaphysique. Mais, en réalité, la sociologie de Comte est une métaphysique naturaliste qui, comme telle, était encore moins capable de s'appliquer au cours de l'histoire que la métaphysique transcendantale. L'origine de la méthode se trouve dans cette idée, chère au XVIII[e] siècle, qu'il faut subordonner le monde historique au système des connaissances naturelles.

Comte réalise cette subordination par sa théorie de la hiérarchie des sciences, qui exprime à la fois un lien de dépendance logique et une succession historique. La sociologie ne pouvait naître que la dernière, parce que, chronologiquement et logiquement, elle est dépendante des sciences de la nature.

Comte admet pourtant qu'en sociologie le centre de gravité de la méthode, c'est la généralisation dérivée de la matière même fournie par l'histoire, et que les déductions tirées des faits biologiques ne servent qu'à la vérification des lois ainsi obtenues.

En somme donc, c'est un mélange d'idéalisme et de naturalisme dont l'union s'opère parfois par des moyens presque enfantins. Et si on précise les résultats atteints par Comte au moyen de cette méthode hybride, on s'aperçoit que ce sont de pures généralités dogmatiquement affirmées, sans preuves suffisantes et sans rigueur scientifique.

En résumé, selon M. Dilthey, le problème posé par la philosophie de l'histoire et la sociologie est insoluble dans son entièreté : les méthodes employées par elles sont fausses et infructueuses : enfin elles méconnaissent les vraies règles de la recherche scientifique, qui consistent à diviser les ensembles dont la complexité échappe aux prises de l'intelligence humaine, en des " touts „ plus simples.

Mais alors, comment échapper à l'anarchie qui règne entre les sciences morales ? Comment donner à chaque science la conviction que ses solutions ne sont pas absolues mais hypothétiques, puisque

chacune d'elles est conditionnée, et par la réalité historico-sociale dont elle a été abstraite, et par le contenu des autres sciences abstraites ? Voilà bien, au fond, le problème dont la sociologie cherche la solution.

Cette solution est-elle possible ? M. Dilthey n'en doute pas. Il suffit, en effet, de jeter un regard d'ensemble sur les sciences morales, pour voir comment et pourquoi elles sont conditionnées les unes par les autres, et dépendantes de la réalité historico-sociale.

D'abord, toutes les sciences morales supposent l'une d'entre elles, dont elles sont dépendantes au moins d'une dépendance indirecte, la psychologie ou anthropologie. Aucun fait moral n'est compréhensible pour nous, en dehors d'un esprit dont il dérive ou auquel il s'adresse. Religion, droit, langue politique, etc., tous ces phénomènes sociaux supposent l'homme psychologique. Toutes les sciences morales sont bâties sur des principes dont le sujet est un type d'humanité, et le prédicat un point de vue spécial sous lequel l'activité sociale peut être envisagée. C'est à préciser, à expliquer le sujet commun de tous ces prédicats possibles que la psychologie doit s'attacher. En second lieu, tous les rapports sociaux se ramènent à des rapports réciproques, à des échanges d'actions et de réactions, entre individus. Souvent ces rapports ont lieu par l'intermédiaire de choses, ou par l'intermédiaire de groupes qui s'interposent entre les individus. Mais dans l'analyse de ces rapports, ce sont toujours les individus qu'on retrouve. A ce point de vue encore, la science des individus psychologiques doit être considérée comme fondamentale dans l'ensemble des sciences morales.

Mais pour atteindre son but, la psychologie ne peut pas se borner à quelques principes généraux dogmatiquement affirmés. Elle doit devenir une science descriptive. Elle doit entreprendre l'étude des différences qui distinguent entre eux les différents types d'humanité. En outre, elle doit compléter l'étude des formes de la vie spirituelle, par la réalité de son cours à travers l'histoire. Malgré l'identité de leur nature essentielle, les hommes diffèrent les uns des autres par un groupement différent des facultés : c'est ainsi qu'un artiste, dans sa manière de réagir sur les impressions du dehors, se distingue d'un commerçant pratique et positif. Bien plus, pris en masse, les hommes changent selon les moments de la civilisation. Un Grec du temps de Périclès diffère psychologiquement d'un Italien de la Renaissance ou d'un Anglais moderne. Une psychologie positive doit tenir compte de tous ces éléments réels [1]).

1) Il me paraît qu'il y a quelque analogie dans cette façon de concevoir la psychologie, avec ce que STUART MILL appelait l'Éthologie, soit individuelle soit politique.

Cette dernière considération montre dans quel sens la science de l'individu est fondamentale pour les autres sciences morales. Cela ne veut évidemment pas dire qu'on puisse déduire tous les phénomènes sociaux de la nature individuelle. En effet, dans la conception de M. Dilthey l'individu psychologique, considéré comme antérieur à l'histoire et à la société, est une pure fiction. L'analyse positive considère l'homme comme un élément de l'histoire et de la société, comme une partie de ce tout, et par conséquent l'abstraction de ce tout, telle que la psychologie la réalise, doit toujours rester consciente de son origine. La réalité des inter-actions sociales ou les rapports entre individus, est d'une infinie complexité. Il en est qui affectent une forme durable et distincte : il en est au contraire de fugitives et occasionnelles. Seules les relations du premier ordre ont assez de constance, de fermeté, pour devenir objet de science.

Parmi les objets des sciences morales et sociales, M. Dilthey distingue deux groupes, dont il appelle l'un les *systèmes de culture* ou de civilisation, l'autre les *organisations extérieures* de la société.

Par *système de culture*, M. Dilthey entend des formes de l'activité sociale qui se distinguent les unes des autres en ce qu'elles dérivent de besoins différents de la nature humaine : tels, par exemple, le droit, la religion, l'activité économique. Ils sont permanents et fermes, parce qu'ils ont pour fondement un besoin permanent et ferme de la nature humaine. Les *organisations extérieures* sont les unions, les associations, les groupements plus ou moins importants, de plus ou moins longue durée, que les hommes forment entre eux pour l'obtention de buts communs. Telles sont les communautés religieuses, les corporations ouvrières, les communes, les provinces, les familles, etc. La plus importante, la plus durable, la plus universelle de ces organisations, c'est l'État.

Si nous examinons les différents systèmes de culture, nous remarquons aussitôt que chacun d'eux est constitué par un ensemble d'activités de nature téléologique, conditionnée par une particularité spéciale de la nature humaine. Sans doute, la nature humaine ne se laisse pas réellement diviser comme un corps brut. Elle est en quelque sorte présente tout entière dans chaque activité. Cependant chacune de ses actions spécifiques met principalement en jeu l'une quelconque de ses puissances. Tantôt c'est un acte d'intelligence, comme dans la science, tantôt un acte d'imagination constructive, comme dans l'art, tantôt un sentiment ou un acte de volonté.

Par exemple, comme le fait remarquer Stuart Mill, une science de l'économie politique est possible, parce qu'il est possible parmi tous

les mobiles psychologiques d'en abstraire un, le désir de la richesse [1]). Ihering [2]) détaille avec infiniment de finesse, les mobiles psychologiques qui servent de fondement au droit, et qui expliquent à la fois ce qu'il y a de commun et ce qu'il y a de divers dans les formes juridiques des différentes époques.

De plus en plus, les penseurs d'écoles très différentes cherchent à mettre en valeur ce qu'il y a de psychologique dans les phénomènes religieux. En résumé donc, on peut dire que tout système de culture, scientifiquement examiné, est un ensemble de principes ramenés à l'unité, d'une part par l'objet formel qu'il envisage, d'autre part par les facultés psychologiques qui lui servent de fondement.

Ces vérités psychologiques, bases des systèmes de culture, n'appartiennent pas directement à l'anthropologie. Dans l'action réciproque des hommes, en vue d'un but déterminé (Droit, Religion etc.), apparaissent des phénomènes nouveaux que la psychologie individuelle ne connaît pas. C'est pourquoi M. Dilthey appelle ces vérités, vérités de *second ordre*, pour les distinguer des phénomènes et des lois de la psychologie purement individuelle.

Les organisations extérieures ont, elles aussi, pour base des phénomènes psychologiques. Toute union durable a pour principe l'instinct de sociabilité, susceptible de prendre une foule de particularités selon les circonstances qui donnent naissance à son application. Tantôt ce sont les liens de parenté, tantôt l'identité de profession, de situation dans l'État, tantôt une communauté d'intérêts, de religion, etc.

Outre cet instinct de sociabilité qui pénètre tous les degrés d'union, l'association développe les phénomènes en grande partie psychologiques de la domination et de la maîtrise d'une part, de la dépendance et de l'obéissance d'autre part. Naturellement ces deux sentiments apparaissent au cours de l'histoire comme infiniment variés, et dans la quantité de leur influence réciproque, et dans la qualité que leur donnent les buts spéciaux poursuivis par les associations particulières. Ces phénomènes psychologiques principaux, avec les phénomènes accessoires qu'ils développent, sont des vérités fondamentales qui servent de base aux sciences de l'organisation extérieure des sociétés.

Entre ces deux groupes, il y a de nombreuses relations de dépendance réciproque. Elles apparaissent déjà dans le fait que toutes

[1]) STUART MILL. *Logique des sciences sociales.* Traduction Belot, p. 123.

[2]) Conf. l'*Esprit du Droit Romain* et *Le but dans le Droit.*

les sciences morales et sociales sont dépendantes de vérités psychologiques. Car les unités psychologiques, dont ces vérités ne présentent que des aspects fragmentaires, sont unes et ne sont pas réellement divisées. Dans une même âme humaine, les mobiles ne restent pas indépendants, mais ils entrent en combinaison les uns avec les autres pour se combattre, se renforcer, se compléter, et se hiérarchiser. Mais il y a d'autres rapports de dépendance, et le droit en fournit un exemple typique. Le droit est un système de culture, en tant que fondé sur un ensemble de phénomènes psychologiques que nous désignons sommairement sous le nom de " conscience du droit ". Cette conscience du droit est indéniable. Elle agit dans le droit coutumier; elle s'oppose souvent au droit positif, soit pour le perfectionner, soit pour le critiquer. Mais les forces psychologiques que nous comprenons sous le nom de conscience du droit, ne se développent qu'à l'intérieur d'une communauté, que celle-ci soit simplement la famille, des dérivés de celle-ci, ou un état proprement dit. D'autre part, cette communauté n'existe jamais sans que naisse dans son sein un ordre juridique. Le droit ne peut être conçu, sans qu'il y ait derrière lui une volonté capable de le réaliser, car le droit est constitué d'impératifs. Or, une telle volonté est toujours une volonté générale, quelle que soit la forme qu'elle affecte, et présuppose par conséquent des communautés constituées.

De même la religion (système de culture) s'incorpore dans des communautés, églises etc. (organisation extérieure), soutient des rapports de lutte, d'harmonie, de contrat avec l'État (organisation extérieure). De même, l'activité économique se canalise dans des associations de toute espèce et est influencée par l'État. En général donc, de même que les différentes sciences au sein d'un des groupes sont dépendantes les unes vis-à-vis des autres, de même les deux groupes ont entre eux des rapports analogues.

Enfin les sciences de chacun de ces groupes ont des rapports avec la réalité historico-sociale dont ils ont été abstraits, et il faut tenir compte de cette abstraction, si on ne veut pas fausser ce qu'il s'agit d'expliquer.

M. Dilthey reconnaît donc très explicitement que les sciences sociales sont liées entre elles par un réseau très complexe de rapports réciproques, et il développe ce point de vue avec une grande sûreté d'analyse. C'est là, on s'en souvient, un des motifs invoqués par les sociologues en faveur de la constitution d'une sociologie générale, qui établirait l'union nécessaire entre les sciences sociales particulières. M. Dilthey veut arriver au même résultat, mais par un

tout autre moyen : *la constitution d'une Logique et d'une Méthodologie des sciences morales.*

Et d'abord d'une *logique,* c'est-à-dire, au sens allemand du mot, d'une critique de la connaissance. M. Dilthey pense, d'accord en cela avec Kant, que le seul fondement possible d'une philosophie, ce n'est pas la métaphysique, mais la critique de notre faculté de connaître.

Mais M. Dilthey se distingue de Kant, aussi bien d'ailleurs que de Locke et de Hume, en un point important qu'il précise en ces termes : " Jusqu'aujourd'hui, écrit-il, la logique (Erkenntnisstheorie), aussi bien l'empirique que celle de Kant, a regardé l'expérience et la science comme dépendant de la seule connaissance (Vorstellen). Dans les veines du sujet que Hume, Locke et Kant construisent, il ne coule pas un véritable sang, mais une rare sève de raison considérée comme pure faculté de penser. L'étude psychologique et historique de l'homme tout entier, me conduit à considérer comme fondement de l'explication de la connaissance et des idées, l'homme avec la diversité de ses puissances, envisagé à la fois comme être voulant, sentant et pensant.

. . . .

„ La méthode de la présente recherche est donc celle-ci : chaque détail du penser actuel abstrait et scientifique, je le ramène à la nature humaine tout entière, telle que nous la montrent l'expérience, l'étude des langues et leur histoire „ [1]. A la critique de la raison pure, M. Dilthey veut substituer, en rapport avec l'étude des sciences morales, une critique de la raison historique.

A cela se joindrait une *Méthodologie,* qui aurait pour objet de préciser le but et les méthodes des sciences morales. La logique nous a permis de déterminer en général dans quelle limite nous pouvons connaître les faits moraux, quels éléments à la fois historiques et psychologiques entrent dans cette connaissance ; il reste à déterminer comment cette connaissance s'applique aux différentes espèces de faits. Les questions qu'il s'agit de résoudre sont ici très nombreuses, délicates, et d'une infinie complexité.

Avant tout, il faut montrer comment et pourquoi les sciences morales forment légitimement un groupe séparé des sciences naturelles : dans quelle mesure les premières sont cependant dépendantes et tributaires des dernières. Cette première question résolue, il faut asseoir fortement la position de la psychologie, comme science fondamentale de toutes les sciences morales. A quelles conditions la

[1]) *Op. cit.,* pp. XVII et XVIII.

psychologie pourra-t-elle assumer ce rôle écrasant? Qu'est-ce qu'une psychologie explicative, et qu'est-ce qu'une psychologie descriptive, et quel est le programme de cette dernière ? Quelles sont les vérités de second ordre qui servent de base aux sciences morales particulières ? Comment peut-on les découvrir d'abord, les classer ensuite ? Quels sont les rapports de ces vérités entre elles, avec la psychologie individuelle et ses lois; quels sont leurs rapports avec les autres vérités systématisées par les sciences morales particulières ?

Dans toutes les sciences morales, il y a certainement un côté abstrait et un côté historique. Peut-on réconcilier l'abstraction et l'histoire et à quelles conditions ?

Enfin, les conditions mêmes dans lesquelles les sciences morales se sont développées sous la pression de circonstances toutes pratiques, ont dû être cause que des terrains, qu'il serait utile de fouiller au point de vue spéculatif, n'ont pas été explorés ou l'ont été insuffisamment. Une bonne méthodologie doit indiquer ces lacunes et suggérer au moins les moyens de les combler.

Telle est l'immense tâche, malheureusement inachevée, que M. Dilthey a depuis longtemps entreprise. Il a la conviction que si cette tâche était accomplie, l'isolement dans lequel vivent les sciences morales cesserait. Les spécialistes pourraient continuer à explorer avec fruit leurs territoires respectifs avec, en plus, ce qui leur manque maintenant : la conscience, qu'ils doivent bâtir sur la psychologie, s'ils veulent donner à leurs recherches expérimentales un fondement solide, et qu'ils ne doivent jamais perdre de vue la place que leurs travaux occupent dans l'ensemble des sciences morales.

(A suivre.) F. DESCHAMPS.

VI.

La traduction française de la terminologie scolastique.

---

3. Traductions proposées [1]).

[1] SPECIES INTENTIONALIS. — [c] Un rapporteur demande si la *similitudo coloris in aere* dont parle S. Thomas, tout en ayant un caractère représentatif, est appelée *intentionalis* par la scolastique.

1) Voir la livraison de mai 1899.

Ou je ne comprends pas la question, ou la réponse est tellement évidente qu'il suffit d'ouvrir S. Thomas pour s'en convaincre. Incontestablement, la *similitudo coloris in aere* est appelée *intentionalis* par les scolastiques. Bien plus, d'autres réalités, qui n'ont aucun caractère représentatif, qui n'ont aucun rapport au " phénomène interne et subjectif de la connaissance „, sont appelées *intentionales* par S. Thomas et les grands scolastiques. Tous les " êtres incomplets „, qui n'existent dans un sujet que pour autant qu'ils y sont ACTUELLEMENT produits par leur cause, portent ce nom. Les exemples sont si nombreux que je me suis convaincu, par une lecture attentive de S. Thomas, que telle est, au moins pour le docteur angélique, la signification première et fondamentale des termes *intentio* et *intentionalis*. — Comme il s'agit ici d'une question très importante à d'autres points de vue, je crois faire chose utile en citant quelques passages justifiant mon assertion : Quest. disp. *de Potentia*. q. 3 a. VII ad 7m; q. 3 a. XI ad 14m; q. 6 a. IV in corp. (Cfr. le texte très important pour la présente question, q. 7 a. IX in corp.). — *De Malo*, q. 4 a. I ad 16m. — *De Spirit. Creaturis*, a. I ad 11m (Cfr. a. III ad 3m). — *De Unione Verbi incarnati*, a. V ad 12m. — *De Veritate*, q. 27 a. IV ad 4m. — *In quarto Sentent.* dist. I q. 1 a. IV quæstiuncula 2a in corp. et quæstiunc. 4a in corp. et ad 1m. *Ibid.* dist. VIII q. 2 a. III in corp. — *Summa Theol.* P. 1a, q. 67 a. III in corp.; *et alibi passim*. Cfr. GOUDIN. *Philos. Physica*, P 1a, disp. II qu. 4 a. V.

[d] *D'un correspondant :*

" Monsieur,

„ Je lis avec attention les articles de la *Revue* sur la terminologie scolastique. L'œuvre que vous avez entreprise peut être éminemment utile; la vraie difficulté de la scolastique est, en effet, de bien saisir ce que signifiaient dans l'esprit des docteurs les formules employées à une époque très différente de la nôtre. D'autre part, il y a cette autre difficulté, que les interprétations contemporaines sont souvent assez divergentes et que la traduction sera difficilement acceptée par tous, à moins qu'elle ne s'accorde, ce qui me paraît peu probable, avec toutes les interprétations. Toute traduction se rapportera nécessairement à une certaine manière de comprendre les thèses scolastiques.

„ J'en trouve un exemple dans la traduction donnée dans la *Revue* de mai de l'expression *species intentionalis*. Elle me paraît laisser beaucoup à désirer. D'abord, je ne crois pas que dans la pensée des docteurs du XIIIe s. et en particulier de S. Thomas, l'espèce (species) soit proprement une représentation, une idée ou une image. Sans

doute, elle est dite une certaine similitude de l'objet; mais les mots " image „ ou " représentation „ feraient croire, dans l'usage actuel, que c'est en la connaissant que nous acquérons une notion de l'objet, comme nous connaissons un homme en voyant son image dans un miroir. Or, cette manière de voir est absolument condamnée par S. Thomas en ce qui concerne la connaissance des choses créées (1ª, q. 56. 3). Le saint docteur enseigne expressément que dans l'acte premier et direct de la connaissance, l'espèce (species) n'est point connue; elle ne l'est qu'en second lieu, quand l'esprit réfléchit sur lui-même et se rend compte alors de la ressemblance qui est en lui (1ª, q. 85. 2.).

„ Une telle espèce (species) ne me paraît donc pas pouvoir être appelée une représentation mentale, sinon dans la connaissance réfléchie. Dans la connaissance directe et première, elle est simplement le déterminant à l'aide duquel nous connaissons, le caractère, la forme propre de l'acte de connaissance, *forma secundum quam provenit actio* (1ª, q. 85. 2), mais le terme de la connaissance est autre, c'est la chose. *Id quod intelligitur primo est res.*

„ La véritable traduction de *species intelligibilis* serait donc ceci : la forme de la pensée connaissant un objet. On objectera qu'une telle traduction déroutera passablement les esprits modernes. Sans doute, pour la comprendre, il faudrait s'être familiarisé avec les anciennes théories. Mais combien il est difficile de formuler, par une expression courante, une terminologie qui se réfère à une analyse très profonde dont nos penseurs modernes n'ont souvent pas l'idée !

„ Le terme *intentionalis* est plus simple.

„ Il me paraît cependant que les correspondants de la *Revue* ne l'ont pas assez généralisé. L'intention n'est pas seulement l'application de l'âme à un objet ; c'est, je crois, dans la pensée des scolastiques, la tendance de tout ce qui est destiné à produire un effet. L'espèce intelligible est dite intentionnelle, parce qu'elle porte l'esprit vers la relation avec l'objet. L'espèce physique qui est, suivant l'ancienne théorie, dans le milieu corporel, peut être dite de même intentionnelle, moins parce qu'elle est la forme de l'objet reproduite dans ce milieu que parce qu'elle est un état de ce milieu tendant à reproduire dans la sensation la forme de l'objet.

„ On pourrait peut-être embrasser toutes ces significations dans une formule générale, en traduisant *species intentionalis* de cette manière : le déterminant spécifique de nature à produire un acte de connaissance dans les êtres connaissants.

„ Veuillez agréer, Monsieur, l'expression de mes sentiments dévoués. „

[4] Corruptio unius est generatio alterius.

[b] Quoi qu'on en ait dit, je ne crois pas que le mot *corruptio* signifie jamais la destruction des réalités accidentelles, quand il est pris dans son sens technique. On pourrait citer peut-être quelques exemples de la *Somme Théologique* (IIIa Pars), où il est question de la Ste Eucharistie. Mais c'est là évidemment une matière très spéciale ; et dans tous les cas, l'adage dont on demande la traduction ne comporte jamais ce sens.

D'autre part, la traduction proposée ne paraît pas satisfaisante : 1° parce que les mots *destruction* et *production* ont un sens plus large que *corruptio* et *generatio* ; 2° parce qu'on semble avoir sacrifié la clarté à la forme concise et sentencieuse, — forme très recommandable d'ailleurs.

Je risque modestement un *essai* de traduction :

La destruction d'une substance matérielle suppose la production d'une autre.

Justification. — J'emploie les mots *destruction* et *production*, mais leur sens est restreint et précisé par les termes : *d'une substance.*

J'ajoute : *matérielle.* Dans la scolastique, en effet, on trouve : 1° la *corruptio* et la *generatio* proprement dites, c'est-à-dire le remplacement d'une forme substantielle par une autre dans la même matière première ; 2° la *corruptio* et la *generatio* analogiques, en d'autres termes, la création et la destruction de substances spirituelles. — Il n'est ici question que de la première, et il importe d'autant plus de le noter, que les mots français " production " et " destruction " ont une portée très large.

Le point délicat pour la traduction gît dans le verbe latin *est.* L'adage en question était employé par les maîtres scolastiques pour des lecteurs au courant des doctrines fondamentales de l'École ; tous en saisissaient le sens. Mais il est évident que le *est* du latin ne saurait en aucune façon être rendu en français par le verbe *être.* On aboutirait à un colossal non-sens. Il faut donc rechercher la relation qui, dans l'idée scolastique, unit la *corruptio unius* et la *generatio alterius.* — On trouve que l'effet *per se* est la *generatio*, à laquelle la *corruptio* suit *per accidens*. — Peut-être le mot *implique* serait acceptable, mais il me paraît moins déterminé, moins significatif que le mot *suppose.*

Je crois donc pouvoir rendre le dicton par la formule ci-dessus mentionnée.

[5] Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur.

[a] Essai de traduction : *Toute réalité reçue s'adapte à la manière d'être du passif.*

Justification : Ce principe très usité pourrait se *paraphraser* dans un langage plus moderne de la manière suivante : Quand une perfection ou une action est appliquée à un être passif, pour juger du résultat final il ne faut pas seulement considérer la nature de la perfection ou de l'action appliquées, mais encore la manière d'être, tant essentielle qu'accidentelle, de l'être passif. — Par exemple : 100 grandes calories font bouillir 1 litre d'eau dont la température était 0° ; il ne faut pas en conclure que 100 calories feront bouillir un litre de fer (différence essentielle) ou un litre de glace à — 20° (différence accidentelle).

Je dis donc :

Toute réalité = Quidquid. On ne peut pas dire : *toute perfection*, à cause de l'équivoque. Un vice est bien une réalité, mais s'appelle difficilement une perfection.

Reçue. — Le sens est nettement déterminé par le mot *passif* qui se trouve à la fin de la formule.

S'adapte. — Le meilleur mot français que je me rappelle comme équivalent de *recipitur ad modum*. Il permet de construire une phrase simple, aux allures de sentence.

“ *A la manière d'être* „. — On ne peut pas dire : “ à la nature „, car “ ad modum „ exprime davantage ; il comprend et la nature (essence) et les accidents. — Je m'autorise d'ailleurs de la traduction du R. P. de Groot : “ Wat wordt opgenomen in een wezen, wordt opgenomen *naar de zijnswijze* van dit wezen.

“ *Du passif* „. — Plus usité maintenant que le mot *recevant* = *recipiens*.

[6] Prædicare in eo quod quid.

[a] Cette expression assez bizarre est employée plusieurs fois par S. Thomas, notamment dans le *de Potentia*, q.7 a. VI. Elle a donné la formule de définition traditionnelle du genre, de l'espèce et de la différence spécifique. — Je crois qu'on pourrait la rendre par ces mots : *attribuer comme essence.*

Bulletin de l'Institut supérieur de Philosophie.

I.

Une thèse d'agrégation à l'Institut de Philosophie.

Le 20 juillet dernier, M. Léon Noël, docteur en philosophie thomiste, a fait une soutenance publique de cinquante thèses de philosophie, pour l'obtention du grade d'agrégé à l'Institut supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain. C'est la première fois depuis 1894, c'est-à-dire depuis l'organisation définitive des études thomistes à Louvain, que ce titre est conféré. Il exige, en effet, outre l'épreuve peu banale dont nous venons de parler, la publication d'un ouvrage personnel, fruit de quatre années d'étude.

Il serait difficile de refléter ici la physionomie de cette discussion de deux longues heures, où le récipiendaire doit subir le feu roulant d'objections incessantes.

D'après les règlements mêmes de l'École, les thèses défendues doivent être empruntées à tous les départements de la philosophie, et les difficultés proposées ont bien concordé à mettre en relief cette universalité de culture philosophique qu'on exige du futur agrégé [1]).

M. Nys, au nom des sciences chimiques, où tout le monde reconnaît sa compétence, a demandé raison à M. Noël de sa théorie de la finalité cosmique [2]) ; M. le député Helleputte a attaqué sa théorie sur le volontariat [3]); M. Crahay, celle du droit de suffrage [4]). Puis, abordant

1) La séance était honorée de la présence de Mgr le Recteur de l'Université, de Mgr le Vice-Recteur, de Mgr Gauthier, d'un grand nombre de professeurs d'Université, de plusieurs savants étrangers, parmi lesquels nous notons le P. de San, S. J., le P. de Munnynck, O. P., MM. De Craene et Crahay, professeurs à l'Université de Liége.

2) Th. XVIII. L'ordre constant de la nature ne s'explique que si l'on admet l'existence, dans les êtres qui le réalisent, de principes immanents et spécifiques de finalité.

3) XLII. Il faut encourager le volontariat comme étant le meilleur système de recrutement militaire qui convienne à un État sorti de la période de formation.

4) XLI. Le droit de suffrage n'est pas un droit naturel.

le fond même de la dissertation de M. Noël, le P. de Munnynck a mis les " libertistes „ en demeure de trouver à l'acte libre une raison suffisante [1], tandis que M. De Craene a attaqué la valeur démonstrative de l'argument tiré de la conscience [2]. Enfin, M. Bossu n'admet pas la position du problème de la certitude telle que l'énonce la thèse II de M. Noël [3], et le P. de San cherche à montrer qu'il y a contradiction dans le concept d'une âme *spirituelle* qui serait *forme substantielle* du corps [4].

A vaincre sans péril, on triomphe sans gloire.

Résumons brièvement l'objection du P. de San : nos lecteurs verront que dans ces joutes philosophiques, le docteur est aux prises avec les difficultés les plus âpres de la scolastique. Si l'âme est forme du corps, dit l'objectant, elle doit lui communiquer toutes ses déterminations, et notamment la corporéité — la matière première, dans la théorie thomiste, étant par elle-même dans un état d'absolue indétermination. Or, un principe *spirituel* peut-il, en informant le corps, lui communiquer une corporéité que lui-même ne peut avoir ? Peut-on donner à autrui ce que soi-même on n'a pas ? L'objection est vieille de six siècles; elle fut mise en avant par un contemporain de saint Thomas, et un critique de génie, Duns Scot. Aujourd'hui encore on reconnaît en elle une des plus grosses difficultés de la théorie thomiste.

Le jury a proclamé M. Noël agrégé à l'Institut supérieur de Philosophie, *avec la plus grande distinction*. Il a sanctionné ainsi la

1) XXXI. La liberté ne contredit pas le principe de causalité.

2) XXVI. La constance et l'universalité de la croyance qu'ont les hommes à leur liberté, doivent nous porter à supposer que cette croyance se base sur une perception objective. Le témoignage que rend la conscience au sujet de notre libre arbitre a néanmoins besoin d'être soumis au contrôle de la réflexion.

3) II. La raison réfléchissante, en abordant le problème philosophique de la certitude, doit constater nos certitudes spontanées; elle doit s'abstenir de tout jugement sur l'aptitude de nos facultés cognitives à atteindre la vérité, douter positivement de toutes les propositions médiates, et tenter au moins un doute universel, " universalem dubitationem prosequi „, selon le conseil d'Aristote et de saint Thomas.

4) XXXII. L'âme humaine est spirituelle, ou plus exactement, selon le mot de saint Thomas, elle est subsistante " subsistens „, c'est-à-dire capable d'exister et d'agir indépendamment d'un sujet matériel. Elle est, dans la vie présente, substantiellement unie au corps comme son principe formel.

précision, la méthode, les connaissances approfondies dont M. Noël a fait preuve dans ses réponses.

Notre savant collègue, M. le professeur Bossu a bien voulu apprécier la dissertation de M. Noël. Nous sommes heureux de lui laisser la parole. Qu'il nous soit permis cependant, de renouveler ici un vœu qui est de nature à intéresser nos lecteurs : M. Noël sera, nous l'espérons, un des futurs collaborateurs de la *Revue Néo-Scolastique*, comme il compte déjà parmi ses amis les plus fidèles. M. D. W.

La Conscience du Libre Arbitre, par LÉON NOËL, docteur en philosophie. Louvain, Inst. sup. de Philosophie, rue des Flamands, 1 ; Paris, P. Lethielleux, éditeur, rue Cassette, 10 : 1899.

J'aime beaucoup le plan de cet ouvrage : il est d'une netteté remarquable. Remonter à Kant pour trouver dans sa *raison théorique* et dans sa *raison pratique* la racine profonde des deux grandes erreurs entre lesquelles oscillent depuis un siècle toutes les écoles qui nient ou défigurent la liberté de l'homme, ce n'est pas une idée banale, on ne s'avisera pas d'y voir un plagiat.

Après avoir démontré en vingt-six pages d'une clarté concise la justesse du mot de Secrétan : " Il y a deux parties dans le système de Kant : une science qui n'est pas vraie et une vérité qui n'est pas sue „, M. Noël nous expose d'abord les théories qui s'attaquent au libre arbitre au nom de la science, c'est-à-dire du " déterminisme „. Il cite, en commençant, ces mots caractéristiques de Schopenhauer : " En présence d'une pareille notion (la liberté), la clarté même de la pensée nous fait défaut, parce que le principe de *la raison suffisante qui est la forme essentielle de l'entendement* doit être répudié. „ Il en cite plusieurs autres et formule ainsi le principe qui les résume : " Tout événement mental et volitif, comme tout événement de la nature, résulte *nécessairement* de conditions qui sont d'autres événements „ (p. 49). En conséquence, tous les déterministes déclarent que notre liberté ne saurait être qu'une vaine apparence.

L'auteur expose et réfute avec infiniment de soin les inventions, parfois subtiles, auxquelles ces esprits intransigeants recourent pour expliquer l'origine d'une illusion si tenace et si universelle. Il passe ensuite à ceux de nos modernes philosophes qui, pour sauver la liberté, ont cru devoir sacrifier une partie des droits de la science et de la vérité. Ce sont les indéterministes.

M. Noël nous dit consciencieusement les louables efforts de M. Fouillée voulant expliquer comment nous pouvons *devenir !* libres,

grâce au prestige des idées-forces d'indépendance, de liberté ! Avec un peu moins d'indulgence, il parle de M. Balfour auquel M. Brunetière a fait une si bruyante réclame. En M. Secrétan déjà, mais surtout en M. Renouvier, l'indéterminisme dispute à la science déterministe l'empire des *phénomènes*. Enfin viennent les " contingentistes „ décidés, qui s'en prennent directement à la science. M. Boutroux a publié un livre : *La contingence des lois de la nature*, dont le seul titre est un programme. En tout effet il montre avec évidence un résidu, que la soi-disant cause scientifique n'explique pas : en d'autres termes, il montre que les lois naturelles ne sauraient être qu'approximatives, parce qu'elles sont toujours trop abstraites pour expliquer le tout de l'effet produit. " Tout fait relève, dit-il, non seulement du principe de conservation, mais aussi et tout d'abord d'un principe de création.... Au-dessus de la physique et des mathématiques il faut chercher un ordre de finalité. „ Enfin paraît M. Bergson pour lequel, dit M. Noël, " l'acte libre est un acte émanant du moi profond et par suite l'exprimant tout entier, tel qu'il est, dans son indépendance et son indétermination infinie. Il est le moi lui-même. C'est tout ce qu'on en peut dire „ (p. 146).

A notre humble avis, il y a d'excellents aperçus dans la théorie de M. Bergson et de ses amis. Mais hélas ! à force de montrer la différence qui doit exister entre notre vrai monde intérieur et les *imaginations* à base géométrique des sciences physiologiques, il finit par se perdre dans l'irrationnel, c'est-à-dire en des décisions *libres*, parce que *sans motifs !*

Par cette rapide mais large et pénétrante critique des doctrines contemporaines, M. Noël s'est admirablement préparé à écrire le chapitre central de sa thèse, chapitre intitulé : *Le Fait*. Un si soigneux inventaire des fausses expositions, définitions ou réfutations de notre liberté lui a permis, que dis-je ? l'a contraint d'envisager ce grand fait sous toutes ses faces. Avec une aisance et un naturel qu'on admire, il expose successivement, comme s'ils naissaient l'un de l'autre dans son cerveau, les aspects multiples de la question qu'il traite. S'il n'avait soin de nous avertir lui-même, et si l'on pouvait oublier les intéressants chapitres qui précèdent, on ne se douterait guère qu'il ne fait que répondre à des erreurs ramassées de partout. Sans en omettre aucune, il les groupe, les précise, les affine, puis leur répond et les réfute avec une telle bonne grâce et une telle maturité, qu'on se demande comment de telles pages peuvent être l'œuvre d'un métaphysicien de vingt ans.

Le sixième et dernier chapitre (La raison du libre arbitre) explique

à fond le rapport de nos décisions libres avec le principe de causalité. Disons-le en deux mots. Tout être même inorganique modifie plus ou moins les impulsions qu'il reçoit, parce qu'il est de l'essence de tout être d'agir suivant les lois de la finalité. A plus forte raison, tout être libre met quelque chose de lui-même et de sa fin. L'intelligence se possède à un si haut degré qu'elle trouve en elle-même ses raisons de juger, ses lois logiques. Et, comme en comparaison du Bien infini qui la sollicite et la meut radicalement, tous les biens de ce monde sont peu de chose, la volonté, en ses jugements pratiques (ses choix) reste (sous l'empire de la réflexion, du moins) suffisamment maîtresse de ses décisions. L. B.

Comptes-rendus.

Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae, auct. P. Jos. Gredt, O. S. B., S. Th. D. et in collegio S. Anselmi de Urbe philosophiae professore. — Roma, 1899.

C'est le premier volume d'un cours élémentaire de Philosophie Aristotélico-Thomiste. Il renferme la Logique, l'Ontologie, et la Philosophie naturelle. Ce qui frappe à première vue dans la Logique, c'est la reprise par l'auteur d'une division des anciens scolastiques. Ceux-ci partageaient la Logique en deux parties : la petite Logique (Logica parva, minor) et la grande Logique (Logica major). Cette division n'était basée que sur la plus ou moins grande facilité des questions qu'on y traitait. Dans la petite Logique ou logique préliminaire, on parlait des notions préparatoires et nécessaires à l'intelligence de la philosophie, comme les trois opérations de l'esprit, la définition, la division, les termes, les syllogismes, etc... On réservait pour la grande Logique les questions plus difficiles de l'être de raison, de l'universel, des catégories, etc... Le P. Gredt a repris le principe de la division, mais il l'applique autrement... La Logica minor répond à ce que nous appelons ordinairement Logique formelle : „ Celle-ci, nous dit-il, étant plus facile que la logique matérielle, je l'ai appelée logica minor, réservant à la logique matérielle le nom de logica major, à cause des questions importantes et difficiles qu'elle renferme. „ L'auteur aurait bien fait, à notre sens, d'aller plus loin

dans cette voie nouvelle, et de mettre en psychologie, sa place naturelle, la philosophie critique, qui n'est, en dernière analyse, que l'examen de la constitution fondamentale de l'intelligence vis-à-vis de la vérité.

L'auteur a voulu dans ce livre donner un exposé bref mais substantiel des principales questions de la philosophie; exposé qui, avec les développements nécessaires proposés par le professeur, puisse suffire amplement à un cours de philosophie de deux années. Il a réussi à réunir les deux grandes qualités d'un résumé, la solidité du fond et la clarté de l'exposition. A noter encore et à louer les nombreuses citations d'Aristote et de S. Thomas, intercalées après chaque chapitre et même après chaque thèse. R. P. S.

H. Berr. *L'Avenir de la Philosophie*, 1899. — Paris, Hachette et Cie. — 1 vol. in-8°.

Sous ce titre, c'est le monisme qui reparaît en France, avec une nouvelle base critique. Peut-être cette tentative ne vient-elle pas à son heure; mais la façon dont M. Berr la présente est intéressante. Au demeurant, voici la thèse de l'auteur : Toute philosophie débute par le doute ; de la critique personnelle que chacun fait de son doute résultent des systèmes contradictoires : dualisme, matérialisme, idéalisme, phénoménisme, etc. L'esprit individuel n'est donc pas capable de résoudre le problème spécifique de la philosophie, en faisant la critique de son propre doute ; il faudrait un esprit *impersonnel* pour critiquer l'esprit *humain* : la critique impartiale des systèmes, tels que l'histoire les présente, nous fournit ce moyen. Appliquant sa méthode, l'auteur trouve que le monisme est le dernier mot du progrès en philosophie. Malheureusement la vérité de ce système n'est pas prouvée. Voici comment l'auteur essaie de le défendre : Nous avons l'intuition de notre moi ; mais celui-ci ne se pose qu'en s'opposant au non-moi qui vient le diversifier ; le non-moi est donc une donnée aussi sûre que le moi. Le moi ne maintient son unité contre le non-moi qu'en l'enveloppant dans sa propre étoffe, en se l'assimilant, en l'unifiant avec lui; l'essence du moi, c'est d'être " une unité sentante et unifiante „. Le non-moi se connaît par la science. Mais s'il est susceptible d'être connu, c'est à la condition que le moi y retrouve sa propre essence : cette vérité banale, trop peu remarquée parce que trop évidente, est confirmée par l'histoire et la paidologie. L'enfant et le sauvage n'hésitent pas à placer dans le non-moi, des " éjects „ d'eux-mêmes. C'est la chanson du gamin qui

demande à sa mère : " Le bateau qui va sur l'eau a-t-il des jambes? ". Voilà donc établi que la condition d'intelligibilité du non-moi, c'est l'anthropomorphisme. Les métaphysiques et les théologies sont des conceptions trop grossièrement anthropomorphes ; la mission de la science, c'est de les épurer, de réduire l'anthropomorphisme à son minimum. Ce travail d'élimination fait, il reste le principe de l'unité et de la sensibilité diffuse, qui constitue, pour M. Berr, le postulat nécessaire de la science. Ce postulat, dit-il, les sciences le vérifient chaque jour davantage; l'hiatus qui existait jusqu'à présent entre le règne minéral et le règne organique vient de disparaître, grâce à la chimie : on fera sans retard la preuve complète. Si dès lors le moi et le non-moi ont une même essence, on a le droit de dire qu'ils sont une même réalité : il n'y a dans tout l'univers qu'une seule unité qui se multiplie. L'histoire nous apprendra où tend cette réalité dans son évolution : dès lors, étudions l'histoire pour en abstraire la fin que poursuit l'unité en se diversifiant : assimilons-nous adéquatement cette fin : et fatalement, nous ordonnerons nos actes à cette fin : le problème moral et le problème social seront résolus. La mission de l'État, c'est de travailler à se rendre inutile — le croirait-on? — en nous aidant à découvrir cette fin et à nous l'unifier parfaitement. Et lorsque nous aurons pris conscience absolue du but où tend l'unité en se multipliant, et que, grâce à cette assimilation, nous serons incapables de ne pas ordonner nos actes à cette fin, alors régnera la Synthèse de la Vie et de la Science, du moi et du non-moi, par l'histoire.

S'il fallait faire la critique complète de pareil système, il faudrait écrire un volume. Qu'il nous suffise de dire que la méthode de l'auteur est vicieuse : il postule la validité de l'esprit quand celui-ci réfléchit sur les matériaux historiques, et la refuse quand il édifie sur les données immédiates de la conscience. Quant à la preuve que la science fournit lentement de son soi-disant postulat, elle est loin d'être solide, et nous pensons qu'il faut désespérer qu'on nous montre jamais la sensibilité même diffuse des atomes de la chimie.

M. F. D.

Dr Cambier, *Elementa philosophiæ scholasticæ.* — Casterman, 1898.

Dans ce beau volume de 550 pages, M. le Dr Cambier s'est proposé de nous donner un exposé substantiel de la doctrine philosophique de l'École. La logique, l'ontologie, la cosmologie, la psychologie, la théologie naturelle et l'éthique forment les grandes divisions

de l'ouvrage. A son tour, chacune de ces parties est traitée dans un ordre méthodique rationnel, où chaque point de doctrine reçoit un développement proportionnel à son importance et aux difficultés réelles qu'il soulève. Les thèses fondamentales y sont exposées avec clarté, largeur de vues, et solidement établies. Les questions secondaires ou d'érudition, dessinées seulement dans leurs grandes lignes, laissent entrevoir à l'élève des horizons nouveaux et montrent la voie qu'il doit suivre dans ses investigations.

M. le Dr Cambier est un thomiste de conviction. Aussi, dans le vaste champ de la philosophie qu'il a parcouru, aime-t-il à rester fidèle à l'esprit et à la méthode du grand philosophe médiéval, saint Thomas d'Aquin.

Pour se rendre bien compte de cet ouvrage, il importe de ne point perdre de vue le but qui l'a inspiré. L'auteur l'a destiné avant tout aux élèves des séminaires et des maisons d'éducation similaires. Les familiariser avec la philosophie traditionnelle ; leur fournir une connaissance claire et solide de toutes les grandes thèses qui résument la pensée des maîtres de l'École ; mettre en lumière cette admirable harmonie qui les relie entre elles, et en fait un corps de doctrine dont l'étonnante unité logique répond si bien aux aspirations de l'intelligence ; leur donner en un mot cette formation philosophique générale assez complète et assez profonde pour initier au travail personnel de l'avenir, tout en prévenant les trop faciles écueils, telle fut l'idée inspiratrice de ce travail. — Nous sommes heureux de reconnaître que l'œuvre de M. le Dr Cambier répond pleinement à ces légitimes espérances. D. Nys.

Le P. Gaudeau, S. J. *Le besoin de croire et le besoin de savoir.*

Le but de l'auteur est de fournir aux théologiens un commentaire orthodoxe des idées de M. Brunetière sur la nécessité de la foi.

Chez M. Brunetière, la foi ou la croyance désigne “ tantôt l'instinct inconscient et invincible par lequel l'homme croit à la véracité de ses facultés et à l'objectivité des choses ; tantôt comme une croyance religieuse très générale en une divinité vraie ou fausse, réelle ou imaginaire ; tantôt enfin comme la foi proprement dite, surnaturelle, chrétienne et même catholique „ (p. 17). C'est que, dit l'auteur, à ces diverses formes de croyance il y a un caractère commun, l'absence de démonstration scientifique. M. Brunetière n'est, d'ailleurs, pas loin d'être d'accord avec saint Thomas qui admettait, au point de départ de toute science, de toute morale, des vérités qui s'imposent sans

être démontrées. " De ces vérités, qu'elle appelait les premiers principes, l'ancienne école disait volontiers : " l'homme les voit „ ; la nouvelle école dit plutôt : " il les croit „. Et la divergence est peut-être plus apparente que réelle „ (p. 28).

Dans la brochure que nous analysons, faut-il voir une œuvre d'apostolat ou une étude doctrinale ?

Si le R. P. Gaudeau s'est placé au premier point de vue, s'il a voulu aider M. Brunetière à prendre conscience de son état d'âme, lui montrer en quoi il se rapproche de la Foi véritable, l'encourager à faire le pas décisif, on ne peut qu'applaudir aux sentiments élevés du religieux.

Mais envisagée au point de vue strictement doctrinal, la brochure du R. P. Gaudeau est peut-être plus dangereuse qu'utile. En effet, elle reconnaît chez M. Brunetière plusieurs équivoques et se donne pour but de les justifier et, par suite, de les entretenir.

Ainsi, par exemple, la science s'oppose à l'indémontrable. Mais l'indémontrable l'est, tantôt par défaut de lumière, tantôt par excès. L'objet de la croyance est indémontrable par défaut de lumière : les premiers principes, dont l'ancienne école disait volontiers " l'homme les voit „, sont indémontrables, parce qu'ils sont assez évidents par eux-mêmes pour n'avoir pas besoin de démonstration. Dire des premiers principes que " l'homme les croit „, pour l'unique raison qu'il ne les démontre pas, c'est très mal s'exprimer.

Le premier devoir du philosophe est de distinguer à propos. Car, selon le mot spirituel de Mgr d'Hulst à la Chambre des députés, quand on ne distingue pas, on confond. D. M.

Revue des Périodiques.

Revue Thomiste.

(Juillet 1898 — Juillet 1899.)

R. P. Schwalm, *Le Dogmatisme du cœur et celui de l'esprit.* — Nous avons analysé cette étude dans la *Revue Néo-Scolastique*, mai 1899.

R. P. De Munnynck, *Les certitudes de l'expérience.* — Une des pièces d'un débat engagé entre l'auteur et M. Domet de Vorges. L'objet du litige autant que la personnalité des jouteurs donnent à la discussion un très vif intérêt. La *Revue Néo-Scolastique* reprendra *ex professo* l'examen du débat.

R. P. Folghera, *Qu'est-ce que la Logique ?* — On peut définir la logique en fonction de son objet: la science des formes générales de la pensée. Les logiciens sont d'accord à ranger sous l'objet de la logique les idées, les énonciations, les raisonnements. “ A l'aide d'un triple système de formes générales, la raison reçoit une triple direction dans son triple procédé. Dans le premier, *conception*, elle échappe à la confusion. Dans le second, *jugement*, elle échappe à la contradiction. Dans le troisième, *raisonnement*, elle échappe à l'incohérence. „ Par cette définition qui s'inspire de saint Thomas, nous nous rapprochons du point de vue de Kant qui écrit : “ La logique est la science des règles générales et nécessaires de la pensée, règles qui peuvent et doivent être conçues *a priori*, indépendamment de l'usage naturel et concret de l'entendement et de la raison, quoiqu'elles ne puissent d'abord être trouvées que par l'observation de cet usage. „ Stuart Mill, se plaçant à un autre point de vue, celui du but auquel la logique doit servir, écrit : “ La logique est la science de la preuve. „ Le R. P. Folghera se rallie à cette définition, pourvu qu'on l'entende du raisonnement scientifique. Conclusion : Les deux définitions sont bonnes, mais doivent se compléter. La logique sera donc : La science

des formes générales du contenu mental et principalement du raisonnement scientifique. Il était bon de remettre sous les yeux du public, de jour en jour plus nombreux, qui prend intérêt aux questions les plus délicates de la philosophie scolastique, ces notions abstraites de Logique. L'auteur a su le faire d'une façon nette, j'allais dire élégante. Peut-être y aurait-il eu avantage à souligner la distinction, implicitement admise du reste par l'auteur, entre le *but* de la logique qui est de diriger vers la possession du vrai la formation des idées, des énonciations et des raisonnements, et l'*objet formel* de la logique qui réside dans " les *formes générales* qu'affecte le contenu de nos actes rationnels ". Selon que l'on se place au point de vue du *but* ou de l'*objet* de la logique, on a deux définitions, " toutes deux bonnes, imparfaites toutes deux. " (D. M.)

Fr. A.-D. Sertillanges, *Note sur la preuve de l'existence de Dieu et de l'éternité du monde* (juillet, 1898). — L'idée de commencement, inutile à la preuve de Dieu, ne pourrait-elle pas, prise en elle-même, faire l'objet d'une démonstration ? Dans un article paru dans la *Revue Thomiste*, le P. Sertillanges, à la suite de saint Thomas, avec une logique serrée et, à notre avis, sans réplique, avait établi l'impossibilité d'une telle démonstration, en réduisant à néant les arguments de la thèse antagoniste. M. le comte Domet de Vorges, qui ne partage pas les idées du savant Dominicain, essaya, dans un article publié par les *Annales de Philosophie chrétienne*, de découvrir certaines contradictions dans l'hypothèse d'un monde éternel. C'est à ces nouvelles critiques que le P. Sertillanges a consacré surtout ce présent article. La réponse est vigoureuse et montre une fois de plus tout le bien fondé de l'opinion thomiste. (D. N.)

Montagne, *L'origine de la Société* (nov. 1898). — Dans la *Revue Thomiste* de novembre 1898, le R. P. Montagne étudie la doctrine du contrat social comme solution du problème de l'origine de la société. Il en parcourt l'histoire et entre dans quelques développements au sujet de ses patrons classiques : Hobbes et J.-J. Rousseau. — C'est, semble-t-il, le résultat d'un travail personnel sérieux, mais qui n'apporte point de découverte notable. (E. C.)

Abbé Baudin, *L'acte et la puissance dans Aristote* (mars, mai et juillet 1899). — Dans cette étude, qui n'est pas encore terminée, l'auteur se propose de nous donner : 1° les antécédents historiques, 2° l'exposé, 3° les applications de la théorie de l'acte et de la puis-

sance chez Aristote. — Le Stagirite a bénéficié des travaux de ses prédécesseurs : il résume dans sa théorie de l'acte et de la puissance, les idées incomplètes de l'évolutionnisme de Speusippe et de l'éléatisme des Mégariens (I). La théorie de l'acte et de la puissance est la clef de voûte de la doctrine de l'être (doctrine statique) et du devenir (doctrine cinétique). L'auteur étudie le rôle métaphysique de l'acte et de la puissance dans ce double domaine. Son plan est méthodique, ses développements pleins d'intérêt. (M. D. W.)

TH. PÈGUES, *Capreolus Thomistarum princeps* (mars 1899). — L'auteur annonce la prochaine publication du premier volume des œuvres de Capreolus. Celles-ci, après avoir reçu de 1483 à 1519 quatre éditions, sont tombées dans l'oubli aux XVIe et XVIIe siècles. La restauration thomiste appelle à nouveau l'attention des philosophes sur le brillant commentaire de la *Somme théologique*, dû à la plume du *Thomistarum princeps*. (M. D. W.)

R. P. FOLGHERA. *La déduction dans les sciences inductives* (1899, mars). — Y a-t-il opposition essentielle ou n'y a-t-il qu'une distinction accidentelle entre les sciences déductives et les sciences inductives ?

Toute science comprend un mouvement déductif des principes aux conclusions. Toute science, ajoute l'auteur, est inductive ; car la science dite déductive admet, au point de départ, des principes et les principes ont leur source dans un travail opéré par l'esprit sur des données concrètes et particulières, ce qui est précisément la définition même du procédé inductif. L'induction joue, sans doute, un rôle prépondérant dans les sciences dites inductives : mais dans l'induction elle-même le syllogisme a une large part : syllogisme d'observation, syllogisme d'expérimentation, syllogisme dans l'emploi de l'hypothèse. Conclusion : entre la science déductive et la science inductive, il n'y a qu'une distinction *secundum quid* et *per accidens*. Le travail du R. P. Folghera est très étudié. Sur les points essentiels nous partageons les vues de l'auteur [1]. Mais deux de ses affirmations nous paraissent contestables ou formulées en termes équivoques : L'observation proprement dite exige-t-elle un syllogisme ? — Les principes analytiques, point de départ des sciences rationnelles, ont-ils tous une origine inductive ? Est-il exact de dire que “ le travail de l'esprit sur des données concrètes et particulières est précisément la définition même du procédé inductif „ proprement dit ? (D. M.)

[1] Voir notre cours de *Logique*, nos 80-87.

Mandonnet, *Siger de Brabant averroïste* (mai 1899). — Exposé parallèle des théories averroïstes de Siger de Brabant, principalement de sa théorie du monopsychisme humain et de la réponse que lui fit S. Thomas dans son traité *de unitate intellectus contra Averroistas.* Cette étude, basée sur des textes inédits, n'est qu'un chapitre détaché d'un ouvrage considérable du même auteur sur lequel nous reviendrons. (M. D. W.)

Pègues, *La biographie de Jean Capreolus* (juillet 1899). — Les études spéciales de l'auteur, qui a entrepris, nous l'avons dit, la réédition des œuvres de Capreolus, donnent à ces notes biographiques un intérêt spécial.

Revue Philosophique.

(Juillet 1898 — Juin 1899.)

E. de Roberty, *L'idée d'Évolution et l'hypothèse du Psychisme social* (juillet 1898). — La théorie du psychisme social, qui attribue aux groupes permanents d'êtres, doués de propriétés biologiques déterminées, une qualité nouvelle, ne va pas à l'encontre de la théorie de l'évolution. Dans la suite des phénomènes sociaux, le psychisme collectif est le terme dernier de la série causale. Il est le résultat d'une modification du psychisme physiologique, modification due au phénomène de contact entre les forces cérébrales biologiquement unifiées. L'auteur présente le psychisme social comme un agent nécessaire dans l'évolution humaine, rendant compte de la socialité et de ses œuvres.

P. Bos, *La portée sociale de la Croyance* (sept. 1898). — Cet article à tendances matérialistes recherche l'influence du milieu social sur la formation des croyances d'un individu, et d'autre part l'influence de la croyance une fois constituée sur d'autres que l'individu qui croit. L'auteur examine successivement l'amplification de croyance qui se produit par l'influence réciproque des individus dans une foule ; le fait fondamental de la communication sociale de la croyance qu'il croit être une sorte de suggestion ; le rôle du langage, véhicule de la croyance, enfin la portée sociale de la croyance, ciment de toute société.

Le Dantec, *Mimétisme et Imitation* (oct. 1898). — Il y a imitation, quand il y a ressemblance entre une des parties de l'acte exécuté par l'individu, et une des conditions du milieu extérieur dont l'ensemble a déterminé l'activité de l'organisme au moment considéré. L'auteur propose de garder le terme d'imitation, pour le cas où la volonté de l'être semble intervenir dans la réalisation de la ressemblance, et de désigner par " mimétisme „ le cas contraire. Il étudie longuement les différents cas de mimétisme, soit que l'animal s'adapte au milieu ambiant, soit à une autre espèce animale. Dans beaucoup de cas, le hasard ne saurait être l'unique cause de ces caractères de ressemblance. Il faut admettre alors l'acquisition de ces caractères dépendamment de la volonté de l'être qui imite, mais il faudra expliquer à son tour le mécanisme même de l'imitation.

Andrade, *Les idées directrices de la mécanique* (oct. 1898). Dans ses *Leçons de mécanique physique* (Paris, 1898), M. J. Andrade a exprimé avec raison l'avis qu'il y a lieu de distinguer, en mécanique, ce qui est du domaine rationnel et ce qui est du domaine expérimental et il a, à cette occasion, esquissé l'historique des concepts *a priori* qui sont à la base de la science. L'auteur revient sur ce sujet dans l'article actuel, et recherche dans quelle mesure les conceptions métaphysiques de la mécanique sont utiles. Il constate d'abord que, bien que l'expérience ne nous fasse connaître que des espaces relatifs et des durées relatives, la mécanique de Galilée et de Newton affirme, dans l'énoncé même du principe de l'inertie, l'existence d'un espace et d'un temps absolus. En vertu du principe de l'inertie, dans cet espace absolu et devant une horloge absolue, un corps se meut, en effet, en ligne droite avec une vitesse constante, tant qu'une force, extérieure au corps, n'intervient pas ; la variation de vitesse imprimée au corps par une force est, d'ailleurs, en raison inverse d'un coefficient propre au corps et qui constitue sa masse. Comme le remarque M. Andrade, ce principe fondamental de l'inertie est, dans la mécanique physique de Galilée-Newton et même dans celle de Kirchhoff, complété par le principe de l'indépendance des effets des forces et par celui de l'égalité de l'action et de la réaction. Les notions d'espace absolu et de temps absolu ne sont pas essentielles à la science mécanique, et il en est de même du principe de l'inertie. Il préconise l'idée de Reech, consistant à prendre comme effet cinématique de la force, non pas l'accélération, mais une variation d'accélération ; mais il se sépare de ce dernier auteur dans l'appréciation du principe de d'Alembert. (E. P.)

F. Évellin. *Philosophie et Mathématiques. L'infini nouveau.* (Nov. 1898). — C'est le développement d'une thèse énoncée dans un précédent article, à savoir, que les nombres ont leur fondement dans les nombres ordinaux ou, en d'autres termes, que " l'échelle des nombres peut être construite en partant de la *seule* notion d'ordre relatif ". En s'appuyant sur ce principe, l'auteur tente de définir l'infini et la continuité mathématiques. A cette occasion, il s'occupe de l'infini nouveau imaginé par M. Cantor, infini fixe dépassant tous les nombres entiers. C'est avec raison qu'il exclut cet infini des sciences mathématiques, et qu'un peu plus loin il pose en fait, que l'échelle des nombres n'a aucun terme fixe dépassant tous les autres. Suit une tentative d'application du système ordinal au dénombrement des collections et à la mesure des grandeurs. En terminant, l'auteur rencontre une difficulté de son système relative à la construction des courbes à l'aide des points séparés en géométrie analytique.

E. Murisier, *Le sentiment religieux dans l'extase.* (Nov. 1898). — Il est temps que la psychologie physiologique s'empare des faits religieux, dit l'auteur, et en particulier il s'applique à examiner les faits d'extase au point de vue du sentiment. Vers trois ou quatre ans, le fait initial paraît être l'étonnement, point de départ du sentiment religieux chez l'enfant et chez la race, et caractérisé par le besoin de protection extérieure. Plus tard, les mystiques réagissent contre les ondoyances du moi et considèrent l'unité intérieure comme un idéal : tendance donc vers une protection surhumaine assurant cette paix intérieure.

Conclusion : Cette définition : " Le besoin religieux est au fond un cas spécial du besoin de direction dont la satisfaction rapportée à la volonté d'un être particulièrement puissant, humain ou surhumain, visible ou invisible — visible même pour le voyant et l'halluciné, — détermine des émotions complexes et variées, lesquelles ne diffèrent pas essentiellement des émotions ordinaires, mais empruntent leur caractère à la source profonde d'où elles émanent ... (A. T.)

Lévy-Bruhl, *A. Comte et Stuart Mill, d'après leur correspondance.* (Déc. 1898). — Cet article nous révèle le caractère et la tournure d'esprit des deux penseurs, en même temps que leurs divergences d'opinion sur certaines questions, malgré l'accord fondamental de leurs doctrines. Ces divergences amenèrent finalement la rupture des relations que Mill s'était efforcé de nouer avec le chef de l'école positiviste. Comte apparaît déjà ici comme le pontife de l'humanité, esprit

dogmatique par excellence, incapable de supporter la discussion. Il conçoit son système comme un tout dont les parties sont indissolublement unies. Comte resta en relation avec Mill, aussi longtemps qu'il crut trouver en lui un disciple. Mais il l'abandonna, lorsqu'il se fut convaincu que le disciple ne partageait point toutes les vues du maître. Mill plus modeste, esprit chercheur et critique, professa tout d'abord pour Comte une admiration enthousiaste : toutefois il eût voulu atténuer sous certains rapports le système trop absolu du fondateur de l'école positiviste. Mais il abandonna bientôt une discussion que l'esprit dogmatique et intransigeant de Comte rendait inutile.

Les divergences d'opinion entre les deux philosophes semblent se rapporter principalement à la question de la méthode à suivre en psychologie, et à celle de l'inégalité des sexes dans la société. (J. H.)

Le Dantec. *Les Néo-Darwiniens et l'hérédité des caractères acquis* (janv. 1899). — L'auteur se propose de faire la critique du système de Weismann sur la génération. Il expose les systèmes précurseurs : emboîtement des germes, particules représentatives de Buffon, gemmules de Darwin, et considère ces théories comme insoutenables. Les néo-darwiniens prétendent être les disciples de Darwin. Or, ils détruisent son œuvre en rendant impossible une explication naturelle de la formation des êtres vivants. L'auteur termine en délimitant le terrain où se livre la lutte entre les néo-lamarckiens, ou partisans de l'hérédité des caractères acquis, et les néo-darwiniens. (L. C.)

Schintz. *Le Positivisme n'est pas un système, mais une méthode* (janv. 1899). — L'auteur reproche aux adversaires du Positivisme de le confondre avec le Comtisme. Celui-ci est un système basé sur la méthode positive. Si certains points de son système peuvent se prêter à la critique, la méthode qu'il a préconisée n'en reste pas moins la seule méthode scientifique. Or, le Positivisme n'est pas autre chose que cette méthode. Elle consiste à repousser toute explication métaphysique pour avoir recours aux explications positives ou scientifiques. La méthode positive s'inspire de cette idée que tout phénomène doit s'expliquer par un phénomène antérieur, dont il constitue le conséquent nécessaire. Elle repousse donc toute idée d'Absolu et de surnaturel, et se confine dans le domaine du relatif et des lois de la nature. Or, selon M. Schintz, la méthode positive seule conduit à une véritable explication : elle nous révèle la loi d'un phénomène en nous le montrant dans une relation invariable avec certains antécédents.

Au contraire, l'explication métaphysique est purement verbale. En réalité, nous n'avons recours à la métaphysique que lorsque nous sommes dans l'impossibilité de découvrir la loi d'un fait, ou, mieux encore, de le rattacher à un fait antérieur connu. L'emploi de la méthode métaphysique est donc un aveu de notre ignorance. M. Schintz n'a point cherché, semble-t-il, à démontrer sa thèse, il s'est contenté de faire une profession de foi positiviste. (J. H.)

Dauriac, *La philosophie de R. Wagner* (avril 1899). — A propos du livre de M. Lichtenberger : *Richard Wagner poète et penseur*. Des œuvres de Wagner, tant au point de vue musical que littéraire, se dégagent une doctrine philosophique de la vie morale, et une philosophie esthétique. La première se rattache inconsciemment au panthéisme et au pessimisme de Schopenhauer. Elle est une philosophie de négation : *L'homme doit vivre pour se renier soi-même, et pour rendre ainsi les autres plus heureux. Renoncement et rédemption*, voilà donc le fond de la philosophie wagnérienne. Quant à l'esthétique wagnérienne, elle a besoin d'être mieux étudiée par l'analyse psychologique de l'émotion rythmique. Il importe de dégager cette esthétique dans la musique de Wagner, en rapport avec sa poésie. (A. W.)

L. Winiarski, *L'Équilibre esthétique* (juin 1899). — Il est inutile de vouloir étudier ce que c'est que le beau en soi ; nous ne pouvons le savoir. Il faut se borner à le considérer comme une des modifications de notre activité biologique. L'homme est un système matériel doué d'énergie biologique. Vient-il à être déformé dans son état normal, il tendra à revenir à l'équilibre par une série d'oscillations ou de transformations. Si maintenant la quantité d'énergie ainsi dépensée surpasse le minimum nécessaire pour les besoins de la vie, le surplus prend la forme d'énergie esthétique. Celle-ci tend avant tout à la sélection sexuelle. L'homme se fait beau ou fait le beau pour plaire. (A. W.)

J. Philippe, *La conscience dans l'anesthésie chirurgicale* (mai 1899). — L'anesthésie offre un moyen remarquable pour l'étude de la conscience. M. J. Philippe décrit les effets des anesthésiques sur le système nerveux, les modifications physiologiques que l'anesthésie détermine chez l'homme, dans la respiration, dans la circulation, dans la température et dans la composition du sang, enfin dans la sensibilité et la motricité. Il établit, en dernier lieu, le non-fondé

d'une identification complète de la mémoire et de la conscience. N'attribue-t-on pas trop souvent à la conscience des erreurs qui sont tout le fait de la mémoire ?

Le Dantec, *La théorie bio-chimique de l'hérédité* (mai 1899). — Essai d'explication chimique de l'hérédité. Il y a une relation déterminée entre les propriétés chimiques des corps bruts et leur espèce propre; la même chose existe pour les corps vivants. Leurs propriétés chimiques toutefois sont autres, ils possèdent le pouvoir d'assimilation. De ce principe fondamental, l'auteur tire une série de conclusions.

Goblot, *Fonction et Finalité* (mai et juin 1899). — L'auteur essaie de découvrir, par l'examen des faits, ce qui caractérise la notion de *fonction*. L'idée de fonction implique celle de finalité. " Une propriété d'un tissu vivant est dite fonction, quand elle est la fin de son organisation. „ Comprendre les phénomènes de la vie, c'est se les représenter à la fois sous la forme de la nécessité et de la finalité. " L'induction baconienne est fondée sur le principe de causalité, plus exactement, sur le principe de nécessité ou déterminisme. Ne peut-il y avoir une induction téléologique, qui serait, pour la physiologie, ce qu'est, pour la physico-chimie, l'induction baconienne ? Y a-t-il un principe de finalité, une loi fondamentale qui rende possibles des inductions téléologiques ? „ A ces questions, l'auteur répond par l'affirmative. Il arrive à cette conclusion que " la *finalité* peut être définie *la causalité du besoin* „. " Nous disons donc, ajoute-t-il, que la finalité est mise en évidence, quand il est établi que *le besoin d'un avantage détermine une série d'effets tendant à réaliser cet avantage*. „ L'étude de M. Goblot mérite l'attention des physiologistes et des philosophes. Elle n'est pas complète, sans doute, l'auteur lui-même le reconnaît : " Nous sommes sur la voie du principe de l'induction téléologique, écrit-il avec modestie, mais nous ne sommes pas arrivés. „ Elle aidera à dégager ce principe fondamental. Mais pourquoi restreindre la téléologie à la nature vivante ? Cette restriction est arbitraire. Pourquoi *opposer* l'induction des sciences physico-chimiques à l'induction des sciences biologiques ? Le procédé est foncièrement le même dans les deux ordres de sciences. Les justes observations de M. Goblot prouvent simplement que l'on a tort d'identifier l'induction scientifique avec l'induction baconienne : celle-ci a besoin d'être complétée par l'induction téléologique. (D. M.)

XIV.

L'Hypothèse scientifique.

*(Suite et fin *.)*

III.

Le savoir humain est un. Tous les objets que l'intelligence peut poursuivre s'unissent dans la raison formelle du vrai, et possèdent ainsi une unité objective, faisant écho à l'unité subjective de la raison. Longtemps d'ailleurs on n'a point songé à cette division profonde, établie aujourd'hui entre les diverses branches de nos connaissances. Aristote dans l'antiquité, Albert le Grand au moyen âge ont réuni dans leurs personnes et leurs écrits la science, sans épithète, de leur temps. Descartes, au XVIIe siècle, réunit encore, dans le plan d'études exposé dans le « Discours de la Méthode », la philosophie, la physique dans le sens large du mot, la biologie, la médecine, etc. Maintenant, au contraire, la science se divise, se pulvérise en quelque sorte ; et chacun croit avoir pleinement répondu à une vocation d'homme d'étude, en explorant quelque parcelle limitée, très limitée parfois, du domaine intellectuel. Nous ne jugeons pas, nous constatons le fait.

Mais une de ces séparations modernes semble plus profonde que toutes les autres ; et il est bien à craindre qu'il nous sera bientôt impossible de ne pas la juger. Ceux qu'on appelle maintenant « les savants » tout court, c'est-à-dire ceux qui

*) Voir *Revue Néo-Scolastique*, n° d'août 1899.

concentrent toute leur énergie sur quelque science expérimentale, se font naïvement gloire de ne jamais faire de la « métaphysique ». A *priori*, ils s'enferment dans la connaissance exclusive des faits, écartent tout ce qui n'entre pas dans la catégorie des réalités tangibles, et considèrent cet exclusivisme comme leur meilleure garantie contre l'apriorisme et la rêverie. Cette tendance positiviste a été poussée à un tel excès, qu'un auteur anglais, M. Lloyd Morgan, a invité les savants à écarter même les données du sens commun, telles que la distinction entre le sujet sentant et l'objet senti, sous prétexte qu'elles renferment un élément métaphysique [1]. C'est là une extravagance irréalisable évidemment [2]. Mais le seul *fait* qu'on ait pu la formuler, nous fait comprendre combien la science s'efforce de désavouer toute alliance avec la métaphysique ; et combien surtout elle répudie, comme étrangère à son but et peut-être comme illusoire, l'investigation des causes efficientes et formelles. Dès phénomènes constants exprimés par une loi, une courbe faisant image et tracée à travers les points fournis par l'expérience méthodique, voilà ce que la science prétend toujours poursuivre et atteindre parfois.

Si donc il nous fallait définir la science, dans l'acception moderne du mot, nous dirions qu'elle est « la connaissance des phénomènes de la nature ». Il s'agit évidemment, non d'un phénomène individuel, particulier, mais de lois générales exprimant les phénomènes. Quant aux causes, tant internes qu'efficientes et finales, que l'on considère en général comme les objets essentiels de la science, il faudrait bien les écarter de la définition, puisque tous ceux qui étudient les faits proclament hautement qu'ils se désintéressent totalement de ces causes.

Cette notion toute récente peut donner lieu à des discussions plus ou moins fructueuses. Nous entendons ne pas y prendre part. Nous sommes prêts à admettre que la spéciali-

1) *The Monist*, octobre 1897.
2) Cfr. *Revue Thomiste*, janvier 1898.

sation dans les sciences expérimentales est une inéluctable nécessité, une condition nécessaire du progrès. Mais il est incontestable que l'exclusion systématique de la métaphysique, de la recherche des causes, est absolument artificielle, et même, dans une certaine mesure, contraire à l'essence de notre esprit. Il est presque impossible d'arrêter le travail de la raison à mi-chemin. Un fait lui étant présenté, surtout lorsqu'il s'agit des faits toujours merveilleux de la nature, elle épuise son activité sur cet objet, selon ses aptitudes individuelles et ses acquisitions antérieures. Or, toute cette activité est dirigée naturellement vers ces causes, vers ces essences, que la science proclame indignes de ses recherches.

Il est donc évident que pour se renfermer dans l'investigation exclusive des faits, l'intelligence humaine doit contrarier ses élans les plus spontanés ; elle doit se faire violence en quelque sorte et réprimer ses aspirations les plus naturelles.

Or, c'est une tâche difficile et pénible que de poser des limites artificielles à nos puissances, et surtout à nos puissances supérieures, dont l'activité intégrale constitue à la fois notre bonheur et notre noblesse. Si le programme de la science positiviste moderne était maintenu dans toute sa rigueur, il en résulterait pour l'esprit un malaise intolérable ; et il ne tarderait pas à nous rappeler, par son inquiète agitation, qu'au-dessus des méthodes et des systèmes, il y a les lois de la nature et de Dieu.

Et c'est pourquoi les savants font des hypothèses. Placés entre leur méthode et leurs tendances intellectuelles, ils s'efforcent de rester fidèles à la première en écartant la recherche des causes réelles [1]), et donnent un semblant de satisfaction aux secondes par l'emploi des hypothèses causales.

Quelque mesquin que puisse être ce rôle de l'hypothèse, il

[1]) " C'est là l'affaire des philosophes ", disait le professeur L. Henry, de Louvain, dans sa leçon du 25 octobre 1892, " les très ingénieuses conceptions des penseurs sont, à notre point de vue, absolument stériles. " Et le professeur Ostwald (*op. cit.*, p. 6) : " La vraie nature de la matière nous est aussi inconnue qu'indifférente ".

n'est point douteux que, même pour d'excellents esprits, elle n'en remplit pas d'autre. Mais cette fonction ne saurait expliquer la grande importance et la durée des hypothèses dans l'histoire des sciences naturelles. Elles doivent avoir une utilité plus sérieuse que celle d'une dragée qu'on offre à un enfant pour arrêter ses cris. Ce serait faire injure à ceux qui les inventent comme à ceux qui les emploient, que de limiter leurs avantages à ce seul résultat : *tromper* notre faim de vérité.

Il n'est pas impossible de lui découvrir des fonctions plus élevées. Nous constations tout à l'heure que le vrai but des sciences dans leur acception moderne n'est que la connaissance des faits. Or, il n'est guère de science particulière, si restreint que soit son objet, qui se refuse le luxe de quelque théorie hypothétique. Tout porte donc à croire que les hypothèses contribuent à faire connaître les phénomènes. En examinant la nature et les tendances de nos facultés cognitives, nous voyons, en effet, que sous ce rapport elles doivent rendre de très réels services.

Personne n'ignore la tendance invincible de la raison vers l'unité. On a dit avec quelque raison que connaître un objet n'est autre chose que l'unifier avec plusieurs autres dans une idée plus générale. Ordonner les pensées, c'est unifier mentalement leurs objets sous un chef commun ; et ordonner c'est connaître.

Or, les phénomènes de la nature sont multiples et divers. Jamais intelligence humaine ne pourrait les embrasser tous ; et même les faits particuliers de toute science spéciale sont si nombreux que, si aucun lien ne les unissait, il serait fort malaisé de s'en rendre maître. Il faut donc arriver à une idée, ou, mieux encore, à une image synthétique, dans laquelle on puisse voir d'un seul coup d'œil autant de phénomènes que possible. Précisons par un exemple :

Les rayons lumineux se propagent à travers l'espace de telle manière, ils se reflètent, se réfractent, se polarisent, inter-

fèrent, provoquent des combinaisons chimiques ou les désagrègent, agissent sur l'organe visuel, possèdent mille autres propriétés, mille autres pouvoirs divers, qu'il serait souverainement intéressant et utile de représenter tous ensemble dans une idée synthétique. Toutes ces propriétés résultent évidemment de l'essence de la lumière, de sa cause formelle ; toutes ces activités en dérivent comme de leur cause efficiente. Il sera donc désirable de pouvoir se représenter cette image synthétique comme l'essence même de la lumière. Et alors quelque génie parvient, parfois après d'innombrables essais stériles, à formuler une cause hypothétique, l'hypothèse de l'émission ou l'hypothèse vibratoire, qui se maintiendra dans la science jusqu'à ce que de trop multiples faits nouveaux échappent à son envergure, et qu'une synthèse plus compréhensive puisse prendre sa place.

Cette unité, qu'une image synthétique prête à des phénomènes multiples, est sans conteste un des principaux avantages que présentent les hypothèses causales.

On peut en déduire immédiatement un autre, qui, pour être secondaire, a néanmoins une certaine importance. La mémoire humaine est, hélas ! bien limitée ; et à mesure qu'avance l'exploration des phénomènes naturels, les limites de la nature semblent reculer à l'infini. Les faits s'amoncellent, innombrables ; les lois particulières s'alignent, défiant par leur variété la mémoire la plus étendue et la plus tenace. Or, il est incontestable que certaines hypothèses nous aident puissamment à les retenir. Quelquefois même elles sont si parfaites, qu'elles nous dispensent en quelque sorte de retenir les faits et les lois, parce que ces dernières en résultent si nécessairement, qu'il suffit de réfléchir pour les retrouver. Pour s'en convaincre, qu'on se rappelle la chimie du carbone ; des milliers de composés carbonés et quelques-unes de leurs propriétés se retiennent sans trop de peine, à cause de la méthode parfaite et de la connexion intime, que d'admirables hypothèses ont introduites dans cette partie des sciences physiques.

Enfin, nous mentionnerons encore un avantage des hypothèses, qui justifierait à lui seul leur emploi : elles sont un puissant moyen de progrès. M. Naville a établi que pour découvrir n'importe quelle vérité scientifique, il faut une hypothèse préalable. On peut, il est vrai, faire des trouvailles, des découvertes de hasard, qui s'imposent subitement à l'observation. Mais les trouvailles sont rares et souvent stériles; toutes les recherches méthodiques, les seules véritablement fécondes pour la science, sont inspirées et dirigées par une supposition antérieure. Telle est l'organisation de notre esprit : pour découvrir, il faut chercher d'une manière déterminée; et l'on ne peut chercher ainsi qu'en supposant au préalable ce qu'on a quelque espoir de découvrir, et par quelle voie on y arrivera. Or, l'hypothèse scientifique, dans le sens restreint que nous donnons ici au mot, nous fournit une idée directrice vraiment admirable. Par sa largeur et souvent par la précision de ses détails, l'hypothèse se prête à des déductions très nombreuses, dont chacune constitue une nouvelle hypothèse subordonnée, qu'on s'efforce de vérifier par l'observation et qui dirige ainsi l'expérience.

Nous voulons à ce propos signaler un fait, qui confirme nos idées sur la valeur dialectique des hypothèses, et montre en même temps leur grande utilité. Très souvent, dans l'histoire des sciences, on voit qu'une hypothèse certainement fausse, complètement abandonnée de nos jours, a fait découvrir des faits d'une importance primordiale. Nous ne voulons pas faire allusion à l'usage ordinaire de toute hypothèse pour la prédiction des phénomènes futurs ; comme le système de Ptolémée, par exemple, permettait de prédire les éclipses. Non; des faits vraiment nouveaux, des phénomènes totalement inconnus sont venus au jour à la suite de recherches inspirées par les théories les plus fausses. L'alchimiste Brandt de Hambourg cherchait vraisemblablement la pierre philosophale, lorsqu'il trouva le phosphore. Un exemple plus récent se trouve consigné dans le compte rendu de la séance de l'Académie des Sciences, du

2 avril 1785. Berthollet y déclare abandonner définitivement les idées de Stahl sur le phlogistique, pour embrasser la nouvelle théorie pneumatique de son collègue Lavoisier. C'était là un progrès très sérieux; car jusqu'à cette époque les chimistes avaient repoussé les idées nouvelles avec une étrange unanimité, et Lavoisier était contraint de chercher des conseils et des encouragements chez les géomètres. Or, ce pas décisif était fait par Berthollet en se basant sur une supposition absolument fausse ; il considérait le chlore comme un composé, capable de céder son oxygène aux métaux ou de le dégager à l'état de liberté [1]).

Des exemples analogues pourraient être allégués en très grand nombre. Ils démontrent à l'évidence quel rôle bienfaisant les hypothèses ont rempli dans les recherches scientifiques, et nous rappellent une fois de plus que, sans avoir aucune prétention à révéler les natures intimes et les causes réelles, elles peuvent incontestablement trouver une place légitime, et non des moindres, dans les sciences expérimentales.

Si donc les hypothèses ne sont point *vraies* dans le sens propre du mot, comme nous l'avons établi ; si elles ne se justifient pas par une connexion *logiquement* rigoureuse avec les faits, il faut reconnaitre néanmoins qu'elles sont souverainement *utiles*, et que la *psychologie*, la nature et les tendances de notre intelligence, les conditions indispensables de ses investigations, plaident puissamment pour la légitimité de leur usage. Elles apaisent dans une certaine mesure l'élan naturel de la raison vers les causes, élan artificiellement comprimé par la méthode positiviste des sciences d'observation ; elles correspondent à nos tendances vers l'unité ; elles possèdent, dans bien des cas, une grande valeur mnémotechnique ; elles contribuent enfin d'une manière inappréciable à la conquête progressive des secrets de la nature. De tous les *instruments* scientifiques, en est-il un plus précieux ?

1) Cfr. BERTHELOT, *La révolution chimique*; LAVOISIER.

Telle est, d'ailleurs, l'idée que les esprits clairvoyants se sont formée au sujet de l'hypothèse. « La valeur d'une hypothèse, dit le professeur Ostwald, dépendra de la facilité avec laquelle on pourra la manier, et aussi du nombre des faits dont elle rendra compte. La façon dont une hypothèse possède ces qualités, permettra de décider s'il faut la conserver ou la rejeter... *L'hypothèse est un outil*, que l'on rejette aussitôt qu'il ne répond plus à l'état actuel de l'objet que l'on travaille » [1]).

Ces dernières paroles insinuent que le maintien des hypothèses dépend de certaines qualités, comme leur formation est soumise à certaines règles. Qu'on nous permette de préciser d'une manière succincte quelques-unes de ces règles et de ces qualités.

IV.

Les règles, propres à discerner les hypothèses utiles, se déduisent facilement de leur nature. Elles sont des instruments, des outils intellectuels. Il faut donc et il suffit qu'elles soient adaptées au travail qu'elles doivent aider à accomplir, et à l'intelligence qui doit les manipuler.

Une première condition d'une bonne hypothèse est donc *la simplicité*. On devine la raison de cette loi. Si une supposition n'est pas simple, elle manquera plusieurs des principaux avantages qu'elle devait procurer. Elle ne synthétisera plus suffisamment dans une idée centrale les phénomènes fournis par l'observation ; elle sera d'un usage laborieux et ne se prêtera guère à ces déductions en séries, qui ont inspiré tant d'expériences et révélé tant de lois nouvelles.

Chose remarquable, mais qui se comprend aisément : quand on étudie l'histoire d'une hypothèse de quelque importance, on découvre une tendance presque générale à une complexité croissante. La théorie de Ptolémée, avant sa chute définitive,

1) Wilhelm Ostwald, *op. cit.*, p. 4.

était un enchevêtrement inextricable de multiples hypothèses; et devant les cycles et épicycles, qui pour chaque nouvelle découverte venaient embrouiller davantage le système, on comprend la boutade du roi de Castille : « Si j'avais été des conseils du Très-Haut, les choses auraient été agencées autrement »! Tout le monde sait que la théorie de Stahl, avant qu'elle fît place à celle de Lavoisier, était devenue un grimoire indéchiffrable : au fur et à mesure que des faits nouveaux étaient connus, il fallait ajouter des propositions nouvelles à la théorie; et l'on en était venu à admettre une matière, possédant un poids négatif. Toutes les hypothèses n'arrivent pas à de telles extravagances; mais ces allonges, successivement ajoutées aux théories hypothétiques pour y placer les nouvelles découvertes, se trouvent dans une foule de cas, et commencent à se montrer dans plusieurs de nos hypothèses actuelles. L'idée de Laplace, par exemple, est loin d'être restée intacte; la théorie atomique aussi a été modifiée plusieurs fois et s'est compliquée à mesure. C'est là un pronostic de décadence; car les théories deviennent ainsi moins maniables et, par conséquent, moins utiles. Il vient un moment, où on les voit disparaître sans regret.

Ces transformations successives sont cependant nécessaires. Souvent un phénomène nouvellement découvert n'entre pas dans le cadre de la théorie existante, sans néanmoins la contredire formellement. Il est alors souvent plus facile d'élargir un peu l'hypothèse, au risque de la compliquer d'autant, que d'en créer une nouvelle plus simple, embrassant à la fois les faits anciens et le nouveau. D'ailleurs, il en est un peu des théories scientifiques comme des lois politiques. Une fois entrées dans les habitudes, il vaut mieux les tolérer au prix de quelques légers inconvénients, que de subir l'inconvénient immense d'un changement complet.

*
* *

L'hypothèse doit être simple; elle doit cependant être aussi *représentative* que possible ; c'est-à-dire qu'elle doit être frap-

pante et facilement maniable pour l'imagination. C'est là sa deuxième loi.

Il est inutile de rappeler à ce propos la connexion intime entre l'imagination et l'activité intellectuelle. L'idéologie scolastique la met vivement en lumière. La nature et la fonction que nous avons reconnues à l'hypothèse suffisent pour démontrer la nécessité de cette loi. L'emploi universel des mathématiques dans les sciences physiques n'en est que l'application. La physique offre à notre étude des qualités diverses, dont la nature intime nous échappe. Les réalités quantitatives, le nombre, l'espace, le mouvement, le temps s'imaginent avec bien plus de facilité. Quelques phénomènes, ou du moins quelques particularités de phénomènes, *peuvent* résulter du mouvement. Cela suffit pour le considérer *hypothétiquement* comme l'essence même de ces qualités, comme la cause des phénomènes lumineux, calorifiques, etc. [1]).



La troisième loi proclame que l'hypothèse doit être aussi *compréhensive* que possible. Plus grand est le nombre de faits qu'elle comprendra dans sa synthèse, plus nombreux sont les phénomènes et les lois dont elle rendra compte d'une manière simple et claire, plus précieuse et utile sera l'hypothèse.

1) Cette substitution de l'étude de la quantité à celle de la qualité est l'objet d'un excellent travail du R. P. DE LA BARRE, S. J., lu au Congrès scientifique de Fribourg en 1897. D'après le savant auteur, la base de cette substitution n'est pas autre chose que la rencontre de la qualité et de la quantité dans la notion analogique d'être. Cette explication est très vraie en elle-même ; mais elle paraît un peu trop vague. En effet, cette même analogie existe entre toutes les catégories. Des raisons speciales doivent donc déterminer le choix de la quantité plutôt que de toute autre catégorie. Peut-être la quantité possède-t-elle avec la qualité des analogies spéciales, qui lui permettent de nous apprendre à ce sujet plus de choses qu'aucune autre. C'est là une question que nous ne pouvons pas examiner en ce moment, mais à laquelle l'expérience semble bien répondre par l'affirmative. Dans tous les cas, nous trouvons un motif de ce choix dans la notion générale des causes et essences hypothétiques, et notamment dans la loi qui nous occupe : rien, en effet, ne s'imagine plus nettement, et ne se manie avec plus d'aisance que la quantité.

Est-ce à dire qu'une hypothèse, pour être satisfaisante et digne d'être conservée, doive expliquer absolument toutes les lois, tous les phénomènes que comprend une science ? Asolument pas. Il s'agit uniquement d'une question de degré, et bien peu de théories atteignent sous ce rapport l'idéal de la perfection. La théorie atomique, par exemple, est sans conteste une de nos meilleures hypothèses scientifiques ; tout porte à croire qu'elle est appelée à rendre encore bien des services à la chimie. Et cependant, elle laisse dans l'ombre le caractère le plus fondamental, le plus saillant de l'affinité chimique : son électivité. On chercherait en vain, dans les théories actuellement en honneur parmi les savants, une interprétation ou même un essai d'interprétation de ce phénomène si évident et si général. Ce fait est bien de nature à établir qu'une hypothèse peut être très utile, très acceptable, sans expliquer néanmoins absolument tous les faits d'une science. Alors, si aucune modification accidentelle de l'hypothèse ne peut remédier à la situation, le phénomène inexpliqué doit être envisagé et retenu en lui-même, à côté de la théorie générale, jusqu'à ce qu'une conception plus large, plus compréhensive vienne le joindre dans une même synthèse à tous les faits expliqués par l'ancienne théorie.

* *

Enfin une quatrième règle, qui n'a pas toujours été observée hélas ! est toute négative. *L'hypothèse ne peut contredire aucun fait, aucune idée prouvée ou universellement admise.* On ne saurait justifier cette loi par l'impossibilité de l'existence simultanée des contradictoires, puisque l'hypothèse ne saurait prétendre à être *vraie*, dans le sens propre du mot. Mais quand une doctrine, une conviction s'est emparée de l'intelligence, toute hypothèse contradictoire occasionnerait un singulier malaise intellectuel. Pour y échapper, on battrait constamment en brèche la nouvelle théorie. Celle-ci serait, d'ailleurs, certainement imparfaite, puisqu'un fait non seulement échappe à

sa compréhension, ce qui serait encore tolérable, mais la contredit formellement. De toutes parts se feraient des recherches indépendantes, ou même hostiles ; et la théorie ne tarderait pas à disparaître.

Nous voilà au terme de cette courte étude logique de l'hypothèse scientifique.

Nous craignons bien que plusieurs de nos idées n'aient paru fort banales à quelques-uns de nos lecteurs. Elles sont en effet très simples, et nous croyons pouvoir ajouter qu'elles sont très évidentes. Mais quand on parcourt quelques-unes des plus récentes controverses, on ne tarde pas à s'apercevoir qu'il est d'une souveraine importance de fixer bien nettement la valeur dialectique des hypothèses. Très souvent, hélas ! ces controverses résultent uniquement d'une illusion à ce sujet, et doivent fatalement rester stériles. On s'imagine presque toujours que l'hypothèse résulte des faits par une déduction rigoureuse, et sert à nous révéler les causes réelles des phénomènes.

Il est des cas où cette erreur ne présente point grande importance. De tout temps a sévi un certain « snobisme » intellectuel, que Descartes dut avoir devant les yeux lorsqu'il écrivit : « Ceux qui n'y (dans la géométrie) sont pas entièrement versés, pèchent bien plus souvent en approuvant de fausses démonstrations, *pour faire croire qu'ils les entendent*, qu'en réfutant les véritables » [1]).

Mais il est impossible de ne pas s'en apercevoir : des esprits très solides et très cultivés ont gaspillé le meilleur de leur intelligence et de leurs forces dans des discussions à vide, pour avoir méconnu la véritable signification des hypothèses. Faut-il rappeler les innombrables malentendus qui stérilisent d'avance beaucoup de discussions entre philosophes et savants ?

Les savants, d'ailleurs, se sont aussi engagés entre eux dans des querelles sans profit et sans issue, parce que de

1) DESCARTES, *Épître dédicatoire des " Méditations métaphysiques "*.

part et d'autre on prétendait établir la *vérité* d'hypothèses rivales, alors qu'il s'agissait exclusivement de comparer leurs *avantages psychologiques*. La revue américaine *The Monist* a publié, en octobre 1897, un essai posthume du célèbre professeur Romanes, sur *l'Isolement comme facteur d'Évolution*. L'auteur y rapporte une controverse entre Gullick et Wallace qui, examinée à la lumière des principes établis ci-dessus, doit fatalement rester sans résultat. L'examen des mollusques des îles Sandwich conduit à des rapprochements très intéressants. Il s'agit d'en rendre compte. Wallace invoque la sélection darwinienne ; et si on ne néglige pas les autres principes modificateurs, il parvient à expliquer les faits. Gullick, au contraire, a recours à l'isolement, et arrive à une interprétation non moins satisfaisante. Et chacun de son côté de défendre sa théorie comme la seule vraie. Il est bien probable que ni l'une ni l'autre ne peuvent aspirer à une démonstration rigoureuse ; elles ne peuvent être comparées entre elles qu'au point de vue de leur utilité.

Qu'on me permette de rappeler ici la discussion historique entre Haeckel et Virchow, au sujet de l'hypothèse comme base de l'enseignement. Pour Haeckel, quiconque doute encore du système transformiste « manque de lumières » ; aussi demande-t-il que la théorie fasse son entrée dans l'enseignement, et y « impose sa direction générale ». C'est là évidemment une énormité intolérable, et Virchow a bien mérité de la science pour l'avoir relevée. Mais que d'inexactitudes dans sa réfutation ! Il repousse la prétention absurde de Haeckel, parce que ni le lien génétique entre l'homme et l'animal, ni la génération spontanée ne sont prouvés. Mais, d'autre part, il écrit : « Il serait très malheureux si l'on ne vérifiait pas, dans chaque cas particulier, si l'hypothèse est vraie, justifiée par les faits. » Or, il est certain qu'une hypothèse de ce genre n'est pas objectivement vraie pour avoir été justifiée par les faits ; et si la raison alléguée contre Haeckel possède quelque valeur, elle pourrait servir à exclure les hypothèses *justifiées* comme les autres.

La question qui divise Virchow et Haeckel est d'ailleurs importante en elle-même. On peut la formuler ainsi : Faut-il faire d'une hypothèse la base de l'enseignement ? En d'autres termes : Est-il opportun, au point de vue didactique, d'employer une hypothèse comme théorie fondamentale, régulatrice, classificatrice, d'une science d'observation ? La question mériterait un examen plus approfondi que nous ne pouvons lui donner ici. Il parait bien, vu le nombre et la diversité des phénomènes qu'embrasse une science, qu'il serait très difficile de se passer de toute idée synthétique. Il ne s'agirait donc pas de savoir s'il faut faire usage de l'hypothèse dans l'enseignement, puisque cet usage est d'une absolue nécessité. L'important serait de veiller à ce que les élèves ne se fassent aucune illusion sur la portée logique de l'hypothèse. Mais peut-on l'espérer, lorsque tant de maîtres s'y trompent ?

Eh bien ! oui, on peut l'espérer, si l'on peut s'attendre à voir présider aux recherches scientifiques une méthode vraiment rationnelle. Si les savants se décident à étudier le fonctionnement intime de leurs outils intellectuels, comme ils pénètrent dans celui de leurs instruments matériels ; s'ils acquièrent une connaissance réfléchie des actes de leur raison, comme ils examinent l'agencement des organes de leurs microscopes et de leurs machines électriques, on peut prévoir le moment où l'emploi de l'hypothèse ne présentera plus aucun danger, sans perdre néanmoins aucun de ses précieux avantages. Jamais on ne consentirait à se servir d'un appareil scientifique au petit bonheur, en vertu d'une organisation connue du mécanicien seul. Pour apprécier le résultat d'une recherche ou d'une expérience, on veut connaître tous les facteurs qui ont pu le modifier. Seul l'instrument supérieur, sans lequel il n'y a ni recherche, ni expérience méthodique, est négligé ; et l'on se fie aveuglément aux tendances irréfléchies de sa nature, qui — nous en avons tous fait la pénible expérience — se trouvent si aisément faussées.

La conclusion s'impose : toute étude scientifique, pour être

fructueuse, doit nécessairement être dirigée par une connaissance *sérieuse* de la logique.

C'est là un minimum. Il nous semble qu'une intelligence complète, en possession de toutes ses facultés, ne saurait s'y restreindre. L'étude des phénomènes est grande et noble. Chaque être de la nature fait écho à une idée de Dieu ; le monde aussi contient donc une Révélation, qui, pour n'être pas surnaturelle, n'en est pas moins un langage divin. Mais l'étude des phénomènes ne nous donne que les lettres, tout au plus les mots isolés, de cette parole éternelle. Les hypothèses ne sont que des images subjectives, qui placent ces lettres et ces mots en face de notre esprit. Il n'est point possible, dès lors, de n'y pas chercher quelque signification véritable, de ne pas scruter les causes objectivement réelles des phénomènes, de ne pas poursuivre leur agencement dans une synthèse correspondant à la synthèse du monde et au plan divin, de ne pas élaborer, en un mot, la philosophie de la nature.

P. DE MUNNYNCK,
Dominicain.

XV.

La finalité dans l'Ordre moral.

ÉTUDE SUR LA TÉLÉOLOGIE DANS L'ÉTHIQUE ET LA POLITIQUE D'ARISTOTE ET DE SAINT THOMAS D'AQUIN.

(*Suite.* *)

II.

A. — La nature établit un rapport primordial de l'homme à son propre être, il est à lui-même sa fin. En vue de réaliser cette fin, il est doué d'un *amour de soi*, qui engendre une inclination naturelle vers tout ce qui contribue à sa conservation et au perfectionnement de son individualité. L'homme est obligé de conserver son être et de le développer ; à cet effet, il doit avoir de la fermeté de caractère dans les diverses circonstances de la vie. [1])

Le Stagirite parle en termes éloquents du véritable amour de soi, qui est ordonné et conforme à la raison, par opposition à l'amour déréglé ou l'égoïsme. « Ce n'est pas en vain, dit-il, que chacun possède l'amour de soi, cet amour est une inclination de nature. Au contraire, il faut étouffer l'égoïsme ; celui-ci n'est pas l'amour ordonné de soi, mais il en constitue l'excès. » [2]) Résumons les nombreux développements qu'Aris-

*) V. numéro d'août 1899, p. 280.

[1]) Dans l'*Eth. Nic.* III, 9-12, Aristote taxe de lâcheté le suicide par lequel l'homme veut se soustraire aux épreuves de la vie.

[2]) *μὴ γὰρ ουμάτην τὴν πρὸς αυτὸν αὐτὸς ἔχει φιλίαν ἕκαστος, ἀλλ' ἔστι τοῦτο φυσικόν. τὸ δὲ φίλαυτον εἶναι ψέγεται δικαίως. οὐκ ἐστι δὲ τοῦτο τὸ*

tote consacre à cette doctrine : Tout homme est à lui-même son meilleur ami, et voilà pourquoi il doit s'aimer du plus grand amour. [1] Or, celui-là possède au plus haut degré l'amour de soi, qui *aime la raison* et lui obéit. De même on ne reconnait à quelqu'un la pleine possession de soi (cfr. III, 13, 14), que si la raison est dominatrice en lui ; car la raison est la caractéristique de l'homme. L'homme vertueux, qui se soumet à sa raison, est doué au plus haut degré de l'amour de soi, non dans le mauvais sens de ce mot, mais dans un sens qui diffère de ce dernier, dans la mesure même où la vie de l'homme, docile à sa raison, diffère d'une vie consacrée au vice (κάθη).

Chez l'homme vertueux, en possession de ce véritable amour, se réalise le principe téléologique : *inferiora sunt in usum superiorum.* « L'inférieur est toujours au service du plus élevé, du meilleur ; cette thèse fondamentale régit les œuvres de l'art et de la nature. Or le meilleur est toujours l'élément rationnel. » [2] Puisque l'homme vertueux subordonne ses désirs à sa raison, à lui s'applique l'adage : *inferiora reguntur per superiora.* Cette soumission à la raison communique à la partie non rationnelle de la nature humaine un haut degré de perfectionnement. « Quaelibet res perficitur, per hoc quod subditur suo superiori, sicut corpus per hoc quod vivificatur ab anima. » [3]

Ainsi l'homme acquiert la liberté morale et résiste aux inclinations mauvaises qui le ravalent à l'état d'esclavage. Par la subordination des facultés inférieures à la raison, surgit dans l'homme l'harmonie, que déjà Platon appelait le propre de la vertu ; l'homme reçoit en retour la paix intérieure,

φιλεῖν ἑαυτόν, ἀλλὰ τὸ μᾶλλον ἢ δεῖ φιλεῖν. *Polit.*, II, 5. Ed. Bekker, 1263, a, 41 f. Cf. *Eth. Nic.* IX, 8.

[1]) μάλιστα γὰρ φίλος αὑτῷ, καὶ φιλητέον δὴ μάλιστα ἑαυτόν.

[2]) *Polit.* VII, 14. ἀεὶ γὰρ τὸ χεῖρον τοῦ βελτίονός ἐστιν ἕνεκεν, καὶ τοῦτο φανερὸν ὁμοίως ἔν τε τοῖς κατὰ τέχνην καὶ τοῖς κατὰ φύσιν, βέλτιον δὲ τὸ λόγον ἔχον. 1333, a, 21.

[3]) *S. Theol.*, IIa IIae, q. 81, art. 7.

excellemment appelée par saint Augustin *tranquillitas ordinis*. Le corps humain se perfectionne à devenir l'instrument de la vertu, la nature sensible s'ennoblit au service de l'intelligence et de l'idéal. Au contraire, quand les appétits sensibles ne sont pas aux ordres de la raison, l'homme se laisse aller à des excès qui ruinent l'âme et le corps. Ainsi, l'amour ordonné de soi est, dans l'homme intérieur, une remarquable application du principe téléologique. [1])

Le véritable amour de soi comporte aussi l'obligation de faire usage des *biens extérieurs*, nécessaires à notre subsistance. Cet usage repose sur un droit naturel, car la nature extérieure est au service de l'homme. « La plante est faite pour l'animal, l'animal pour l'homme ; les animaux domestiques sont à l'usage de l'homme et lui servent de nourriture ; quant aux animaux sauvages, la plupart d'entre eux, sinon tous, pourvoient à sa nourriture et à d'autres nécessités ; c'est ainsi qu'ils lui fournissent des vêtements et des instruments de travail. Or, comme la nature ne fait rien en vain et sans but, il suit qu'elle a produit tout cela pour la disposition de l'homme. » [2]) Dès lors, l'homme est la fin vers laquelle tout converge dans la nature, mais il a le devoir d'en faire un usage modéré. [3])

[1]) Cf. *S. c. Gent.* III, 129. " Item, secundum naturalem ordinem corpus hominis est propter animam, et inferiores vires animae propter rationem, sicut etiam in aliis rebus materia est propter formam, et instrumenta propter principalem agentem. Ex eo autem quod est ad aliud ordinatum, debetur ei auxilium provenire, non autem aliquod impedimentum. Est igitur naturale rectum quod sic procuretur ab homine corpus et inferiores vires animae ut ex hoc et actus rationis et bonum ipsius minime impediatur, magis autem juvetur. Si autem secus accideret, erit naturaliter peccatum. Vinolentiae igitur et comessationes, et inordinatus venereorum usus, per quae actus rationis impeditur et subditur passionibus, quae liberum judicium rationis esse non sinunt, sunt naturaliter mala. „

[2]) *Polit.* I, 8.

[3]) *Eth. Nic.* VII, 1-11. Cf. *S. c. Gent.* III, 129. " Amplius, supra ostensum est quod homo naturaliter hoc habet quod utatur rebus inferioribus ad suae vitae necessitatem. Est autem aliqua mensura determinata secundum quam usus praedictarum rerum humanae vitae est conveniens; quae quidem mensura si praetermittatur, fit homini nocivum, sicut apparet in sumptione inordinata ciborum. Sunt igitur aliqui actus humani naturaliter convenientes, et aliqui naturaliter inconvenientes. „

Or, de tous les biens extérieurs, le plus grand est l'honneur, et il est l'apanage de la vertu. Dans l'*Éthique à Nicomaque* (IV, 7-11), Aristote parle du *μεγαλόψυχος*, qui aime l'honneur dans la mesure où il est le mérite de ses vertus. Tel est l'amour rationnel de l'honneur, et il permet à l'homme de jouer dans la société un rôle utile. Cet amour de l'honneur, fondé sur l'amour vrai de soi-même, doit être soigneusement distingué de l'ambition, par laquelle on cherche à recueillir un honneur auquel on n'a pas droit.

Enfin, Aristote montre que l'amour réglé de soi-même ne fait pas obstacle à l'amour du prochain, mais, au contraire, qu'il porte l'homme à *rendre des services à ses amis et à sa patrie*. L'homme vertueux, en effet, aime le bien et le beau moral sous toutes ses formes. Ainsi, après avoir parlé (*Eth. Nic.* IX, 8) du véritable amour de soi, il ajoute : « L'homme vertueux fera de grandes choses pour ses amis et pour sa patrie, et, s'il le faut, il versera son sang pour eux, car il saura faire le sacrifice de l'argent, de l'honneur et de tous les autres biens tant convoités, et choisir le bien et le beau moral... C'est donc avec raison qu'il apparaît vertueux, puisqu'il préfère le beau moral à toutes choses... Dans ce sens, on doit avoir l'amour de soi, tel que nous l'avons défini, mais non tel que la foule le possède »[1]. Ces nobles pensées, qui nous font songer à la parole de Tertullien : « anima humana naturaliter christiana », servent de transition naturelle au paragraphe suivant, où nous étudierons les rapports de l'individu et de la société, ou l'inclination sociale.

* * *

B. — L'homme individuel ne se suffit pas pour réaliser la perfection de sa nature et pour obtenir son bonheur par la pratique

[1]) *εἰκότως δὴ δοκεῖ σπουδαῖος εἶναι, ἀντὶ πάντων αἱρούμενος τὸ καλόν... οὕτω μὲν οὖν φίλαυτον εἶναι δεῖ, καθάπερ εἴρηται. ὡς δ' οἱ πολλοί, οὐ χρή.* Sur les vertus sociales, qui ont leur fondement dans l'amour du bien et du beau moral, cf. *Eth. Nic.* IV, 12-15, et notamment les beaux développements sur la vertu d'amitié, Livres VIII et IX.

de la vertu. Se suffire à lui-même (αὐτάρκεια) est pour l'homme ce qu'il y a de meilleur ; mais l'individu isolé est impuissant à atteindre ce but. Seule la société humaine, l'État, se suffit à elle-même, et l'individu ne peut se suffire que parce qu'il est membre, citoyen de l'État [1]). L'État est l'homme en grand, l'homme parfait ; la φύσις, la nature raisonnable de l'individu n'est pas susceptible d'acquérir son perfectionnement plénier en dehors de l'État. L'homme porte en lui une disposition, une inclination à vivre en société; il est un être social (ζῷον πολιτικόν). L'État est un produit de nature (φύσει), puisqu'il répond à cette inclination naturelle de l'homme et satisfait ce besoin social [2]). La première des sociétés est la famille ; de l'ensemble des familles s'est formée la commune ; enfin, de la réunion des communes est né l'État. « La société constituée de plusieurs communes est la société parfaite, celle qui, pour ainsi dire, est parvenue, autant que possible, à se suffire à elle-même sous tous les rapports ; elle est érigée sans doute en vue de la vie commune, mais elle a pour mission de réaliser le bonheur (εὖ ζῆν). Ainsi tout État est un produit naturel, au même titre que les premières sociétés, car il est leur achèvement (τέλος), et la nature des choses réside dans leur entier accomplissement. Toute chose est constituée d'après le terme de son devenir et c'est là ce que nous appelons sa nature ; telle est, par exemple, la nature de l'homme, du cheval, de la maison. Au surplus, la destination et la fin est ce qu'il y a de meilleur. Or, le fait de se suffire est la fin d'un être et ce qu'il y a de meilleur pour lui. D'où il résulte clairement que l'État est un produit naturel, et que l'homme est appelé par la nature à vivre en société » [3]).

1) αὐτάρκης γὰρ ἡ πόλις. *Polit.* IV, 4, p. 1291, a, 10.

2) Cette doctrine de l'origine de l'État est bien faite pour réfuter la théorie de Hobbes, de Rousseau et du matérialisme moderne, suivant laquelle les hommes, en se mettant en société, n'ont pas obéi à un besoin de nature, mais ont mis fin à un état d'isolement par un contrat, le contrat social.

3) ἔτι τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τὸ τέλος βέλτιστον, ἡ δ' αὐτάρκεια τέλος καὶ βέλτιστον. ἐκ τούτων οὖν φανερὸν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστί, καὶ ὅτι ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον. *Polit.* I, 2, 1253, a, 1 f.

Par analogie, Aristote étend à sa politique les principes téléologiques de sa philosophie naturelle : *Finis est primum in intentione et ultimum in executione*, et encore : Dans l'ordre idéal, le tout est antérieur à la partie. Il est bien vrai que dans l'ordre du temps, l'individu, et après, la famille, la commune sont antérieures à l'État, mais l'État précède dans l'*ordre de finalité*. « De par la nature, l'État est antérieur à la famille et à chacun de nous. Car le tout doit nécessairement précéder la partie »[1]. L'État est le résultat naturel du développement de l'homme ; il est la fin relative de l'individu (Cf. I, la φύσις considérée comme fin). De même que la nature a déposé dans l'homme le désir du bonheur, de même elle a dirigé ses tendances vers son état le plus parfait, à savoir vers la vie sociale. Telles sont les idées fondamentales d'Aristote. Il trouve un indice spécial de cette vocation sociale de l'homme dans ce fait, que de tous les êtres l'homme possède seul la faculté du *langage*[2].

La nature de la société exige qu'une *autorité* la conduise, et veille au bien commun et au bonheur de chaque citoyen. « Il est évident, dès lors, qu'au point de vue de la justice absolue, les gouvernements (πολιτεῖαι) qui ont en vue le bien général (τὸ κοινῇ συμφέρον) sont seuls légitimes. Faux et dénaturés sont les gouvernements, constitués au seul profit de ceux qui les détiennent. Car ils sont despotiques, tandis que l'État est une association d'hommes libres »[3]. Le bonheur, que nous définirons plus loin (C), n'est donné en partage qu'à la vertu. Voilà pourquoi il est du devoir de l'État de rendre les citoyens vertueux ; toute vertu est vertu civique, l'éthique est une partie de la politique. (Et comme les biens extérieurs contribuent, eux aussi, au bonheur complet, l'État a également pour mission d'assurer le bien-être matériel des citoyens). Or, pour

[1]) καὶ πρότερον δὴ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστίν. τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους. *Polit.* I, 2, 1253, a, 19.

[2]) *Polit.* I, 2.

[3]) *Polit.* III, 6, 1279, a, 17 f.

incliner les citoyens à la vertu, l'État doit exiger l'obéissance aux lois ; dès leur enfance, il doit habituer les hommes à la pratique du bien (ἔθος) ; notamment, il doit leur inculquer la vertu de justice, -- cette vertu qui, dans un sens large, résume toutes les autres vertus sociales, puisqu'elle consiste dans le respect des lois (V, 1-15). Dans ses théories sur la prééminence et la perfection de la vie sociale, Aristote est tout imprégné des conceptions grecques ; mais il n'a pas appliqué l'absolutisme de l'État avec autant de rigueur que Platon. Aristote ne veut pas l'écrasement de l'individu, mais il demande que le citoyen libre, habitué à agir, depuis sa jeunesse, conformément aux lois, arrive plus tard à pratiquer la vertu par l'usage de sa raison et de sa liberté. La doctrine du Stagirite fait place à la propriété privée et reconnait le droit de la famille, car la propriété individuelle et la famille sont chronologiquement antérieures à l'État [1]).

Admirons avant tout dans la politique d'Aristote cette doctrine pleine de justesse, que l'homme est appelé par sa nature à la vie sociale, que la société doit compléter l'individu au point de vue de l'esprit et du corps, et qu'elle peut seule donner à ses facultés innées leur complet développement [2]). Déjà l'homme est grandement redevable aux formes sociales élémentaires, à la société familiale : il lui doit la vie, l'entretien et l'exercice de son corps, le premier développement de son intelligence par l'éducation et l'enseignement ; — que si, en outre,

1) La justification du droit de posséder des esclaves, qu'Aristote rabaisse au rang d'instruments animés, reste un des points obscurs de sa doctrine sociale.

2) On trouve un excellent commentaire de ces doctrines de la politique aristotélicienne chez saint Thomas, *Politicorum seu de rebus civilibus*. Cf. J. Barthélemy-St-Hilaire, *Politique d'Aristote* (Collection historique des grands philosophes. Philosophie ancienne. Alcan, Paris. 3e édit., 1874). Très intéressante est la préface (157 p.). Le savant interprète de la philosophie aristotélicienne y fait un exposé précis de la question et consacre une étude approfondie à la méthode et à l'histoire de la science politique. Il remarque avec beaucoup de justesse, p. 51 : " D'abord, Aristote a la gloire d'avoir fait pour la politique ce qu'il a fait pour les autres parties de la philosophie : il lui a donné une forme scientifique „.

il se soumet à l'autorité de l'État et des lois, la vertu élève l'individu à un haut degré de noblesse. C'est ainsi que la société, elle aussi, est régie par les principes de finalité. *Inferiora reguntur per superiora, et quaelibet res perficitur per hoc quod subditur suo superiori.*

Ces théories politiques d'Aristote ont été l'objet, de la part de saint Thomas, des plus grands éloges. A la suite du Stagirite, le docteur d'Aquin enseigne[1]) que l'homme est un être social par nature et que l'État doit son origine à cette inclination naturelle[2]). Avec lui, il tient que l'État a pour mission principale d'assurer le bonheur des hommes ici-bas; mais, complétant sa théorie suivant l'esprit du christianisme, le docteur angélique assigne à l'État *un rôle plus élevé* : il doit coopérer avec l'Église, qui est une société plus parfaite, à réaliser le *règne de Dieu*, et à établir l'ordre moral ; il doit contribuer à mener les hommes à leur fin surnaturelle et à l'éternelle félicité[3]).

* * *

[1]) Cf. *S. c. Gentiles*, III, c. 129 et l'important traité *de regimine principum* qui n'appartient qu'en partie à saint Thomas.

[2]) *S. c. Gent.* III, 129. " Adhuc, cuicumque est aliquid naturale, oportet esse naturale id sine quo illud haberi non potest : natura enim non deficit in necessariis. Est autem homini naturale quod sit animal sociale. Quod ex hoc ostenditur quia unus homo solus non sufficit ad omnia quae sunt humanae vitae necessaria. Ea igitur sine quibus societas humana conservari non potest, sunt homini naturaliter convenientia. Hujusmodi autem sunt, unicuique quod suum est conservare, et ab injuriis abstinere. Sunt igitur aliqua in humanis actibus naturaliter recta. „ Cf. *De regimine principum* (De Rege et Regno), éd. Vivès. Lib. I, 1. " Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia : quod quidem naturalis necessitas declarat. Aliis enim animalibus natura praeparavit cibum, tegumenta pilorum, defensionem, ut dentes, cornua, ungues, vel saltem velocitatem ad fugam. Homo autem institutus est nullo horum sibi a natura praeparato, sed loco omnium data est ei ratio, per quam sibi haec omnia officio manuum posset praeparare. Ad quae praeparanda unus homo non sufficit ; nam unus homo per se sufficienter vitam transigere non posset. Est igitur homini naturale quod in societate multorum vivat. „ Cf. E. Crahay, *La Politique de saint Thomas d'Aquin* (Bibliothèque de l'Institut supérieur de Philosophie), Louvain, 1896. Chapitre I : Origine et nature de l'État. I. L'origine naturelle de la société politique d'après saint Thomas. II. Parallèle de la société conventionnelle de Rousseau.

[3]) Cf. *de regimine principum*, I, cap. 15. " Quod regnum ordinari debet ad

C. — Nous l'avons dit, d'après Aristote, l'homme ne peut atteindre la félicité qu'au sein de l'État. Il nous reste à considérer de plus près en quoi il fait consister cette félicité, terme suprême de la vie de l'homme. L'État n'est pas à lui-même sa fin, il ne constitue que le moyen approprié pour mener l'individu au bien suprême, au bonheur que celui-ci n'eût pu atteindre, s'il eût vécu isolé. Au début de la *Politique* (I, 1), Aristote s'ouvre sans détours à ce sujet: « On voit que tout État forme une société, et toute société est constituée en vue d'un bien (ἀγαθοῦ τινὸς ἕνεκεν). Car tout ce que font les hommes est accompli en vue d'une chose qu'ils tiennent pour bonne. Dès lors, puisqu'il est manifeste que toutes les sociétés cherchent à réaliser un bien, il suit que la plus importante des sociétés, celle qui embrasse toutes les autres, poursuit le plus grand et le meilleur de tous les biens (τοῦ κυριωτάτου πάντων). Or, on appelle cette société l'état (πόλις), ou la société civile (κοινωνία ἡ πολιτική). » Ce bien suprême que poursuit l'État, est en même temps le but suprême, le bonheur. « Or, s'il est à nos activités une fin que nous cherchons à atteindre pour elle-même, et en vue de laquelle nous voulons tout le reste (et il en doit être ainsi, à moins de se perdre dans une série infinie et de déclarer tout désir illusoire), cette fin est nécessairement un bien, et même le bien suprême (ἄριστον). La connaissance de cette fin n'est-elle pas pour la vie d'une importance considérable ; ne nous vient-elle pas en aide pour mieux marcher dans la voie droite, comme à des tireurs qui visent au

beatitudinem consequendam principaliter. — Quia igitur vitae in qua in praesenti bene vivimus, finis est beatitudo coelestis : ad regis officium pertinet ea ratione vitam multitudinis bonam procurare secundum quod congruit ad coelestem beatitudinem consequendam ; ut scilicet ea praecipiat quae ad coelestem beatitudinem ducunt, et eorum contraria, secundum quod fuerit possibile, interdicat. „ Cf. E. CRAHAY, *La Politique de saint Thomas*, Chapitre V : La mission de l'État ; II. Rapports de l'Église et de l'État. — Cf. Encyclica S. S. P. LEONIS XIII : *De civitatum constitutione christiana. Immortale Dei.* Le Souverain Pontife y cite notamment l'œuvre géniale de saint Augustin, *de civitate Dei.* Le L. V, c. 24 nous présente un prince chrétien, qui emploie sa puissance " ad Dei cultum maxime dilatandum „.

but » [1]) ? Ce bien suprême est à lui-même sa fin, il se suffit, il procure aux tendances de l'homme un apaisement complet, et tous s'accordent à dire que ce bien suprême constitue la félicité [2]).

Mais en quoi consiste cette félicité ? Elle résulte, pour tout être, de la perfection qui lui est propre, et celle-ci réside, pour l'homme, dans la vie rationnelle. Cependant, une activité isolée n'engendre pas encore le bonheur ; il faut que les actions raisonnables deviennent *habituelles* par la vertu. La félicité humaine est l'activité raisonnable répondant à la vertu [3]). « La félicité, continue Aristote, réside dans l'activité qui correspond à la meilleure et à la plus parfaite des vertus (*κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην*). Ainsi la vertu est un *moyen* d'acquérir le bonheur ; elle est un moyen indispensable. Mais Aristote connaît trop bien l'âme humaine pour ne pas comprendre que la jouissance, le plaisir (*ἡδονή*), est non moins nécessaire au bonheur. Or, comment l'homme obtient-il cette jouissance ? Le Stagirite répond : par la vertu même. « Les actions vertueuses entraînent la jouissance à leur suite » [4]). La vertu met en joie celui qui la pratique, et si l'action vertueuse est bonne et belle en elle-même (*bonum honestum*), elle est agréable dans ses conséquences (*bonum delectabile*). C'est ainsi que le Stagirite fait place dans son système moral à une espèce d'*hédonisme*, mais celui-ci n'a aucune signification sensualiste ou matérialiste. « La félicité est ce qu'il y a de meilleur, de plus beau, de plus agréable » [5]).

La possession des biens extérieurs, tels que l'amitié, la richesse, constitue un élément intégrant du bonheur. Car, comme le remarque Aristote, « sans stimulant, il est difficile,

[1]) *Eth. Nic.* I, 1.

[2]) *τέλειον δή τι φαίνεται καὶ αὔταρκες ἡ εὐδαιμονία, τῶν πρακτῶν οὖσα τέλος.* *Eth. N.* I, 5. *ἀλλ' ἴσως τὴν μὲν εὐδαιμονίαν τὸ ἄριστον λέγειν ὁμολογούμενόν τι φαίνεται.* *L. c.* I, 6.

[3]) *εἰ δὴ οὕτω, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν.* *Eth. N.* I, 6.

[4]) *εἰ δ' οὕτως, καθ' αὑτὰς ἂν εἶεν αἱ κατ' ἀρετὴν πράξεις ἡδεῖαι.* *L. c.* I, 9.

[5]) *ἄριστον ἄρα καὶ κάλλιστον καὶ ἥδιστον ἡ εὐδαιμονία.* *L. c.*

sinon impossible, de poser les actes moralement beaux. » [1]) Enfin, Aristote exige que le bonheur dure aussi longtemps que la vie, car « de même qu'une hirondelle et un jour ne suffisent pas à faire un été, de même un jour ou un temps écourté ne peuvent donner le bonheur. » [2]) Après avoir ainsi défini le bonheur, Aristote en fait un éloge enthousiaste ; il l'appelle quelque chose de divin, et même l'élément divin (τῶν θειοτάτων εἶναι) dans l'homme (I, 10).

Aristote étudie le bonheur au début de son Éthique ; il en parle encore à la fin de son œuvre (X, 6 et suiv.). Il précise alors l'activité vertueuse et rationnelle qui constitue le bonheur. Cette activité ne ressortit pas à la raison pratique, mais à la raison théorique (νοῦς θεωρητικός). [3]) Déjà plus haut (I, 6), il avait accentué cette idée que le bonheur résulte de la meilleure des vertus ; revenant sur cette pensée, il apprend maintenant que cette vertu suréminente est la plus haute des vertus dianoétiques, à savoir la *sagesse*. C'est la sagesse qui confère la plus grande, la plus noble et la plus durable des jouissances. Elle est dans l'homme un élément de vie divine ; aussi la vie et la félicité divines consistent dans la θεωρία. [4]) Voilà des déclarations élevées, philosophiques, pleines de vérité, semblables à celles de Platon qui, lui aussi, proclame la prééminence de la vie contemplative sur la vie pratique.

Mais Aristote n'a étudié la félicité que sous son aspect formel et subjectif ; il ne parle pas expressément de l'*objet* de la félicité. On est surpris de voir qu'il ne formule pas une conséquence qui ressort si clairement de sa métaphysique, en montrant que Dieu est la fin suprême de l'univers. Il ne dit pas expressément dans l'Éthique : Dieu est le souverain bien, et la

[1]) *L. c.* I, 9.
[2]) *L. c.* I, 6.
[3]) ἡ δὲ τελεία εὐδαιμονία ὅτι θεωρετική τίς ἐστιν ἐνέργεια. X, 8.
[4]) *L. c.* X, 8. ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια θεωρητική (Cf. *Met.* XII). Dans ce chapitre et à d'autres passages de son *Ethique*, Aristote emploie le terme θεοί. Mais il s'agit ici évidemment d'une simple adaptation de ses idées à la religion populaire, car son système est rigoureusement monothéiste.

fin transcendante de l'homme ; la félicité résulte de l'union avec Dieu par la connaissance et l'amour. On serait tenté d'en conclure que l'Éthique d'Aristote n'a pas d'attaches avec sa doctrine religieuse. Mais ce serait fausser la pensée du philosophe. Pour juger sa doctrine en cette matière, il faut la reporter dans son système intégral, et il n'est pas difficile alors de se convaincre que l'Éthique n'est pas séparée de la religion. Le Stagirite écrit dans la Métaphysique (I, 1) : *σοφίαν περὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ τὰς ἀρχάς*. Or la cause première, le principe primordial, pour Aristote, est Dieu, *premier moteur, fin suprême*. Ainsi Dieu est l'objet primordial de la vertu de sagesse, et, dans la même mesure, le bonheur de l'homme réside dans la *connaissance de Dieu*. Filkuka en conclut à bon droit : « On reproche à tort à Aristote d'avoir séparé l'éthique de la religion ; certes, son Éthique n'a rien à voir avec la religion d'État, telle qu'elle existait alors ; mais, prenant pour point de départ le concept de félicité, l'Éthique aboutit à la démonstration d'une chose plus élevée, la sagesse ; à son tour, la métaphysique part de la tendance vers la sagesse et finit par la contemplation de Dieu. Pour une triple raison, il convient de dire que cette contemplation est divine : 1° Parce que la partie immortelle de l'âme qui lui appartient en propre, est l'élément divin en nous... 2° parce que la contemplation de Dieu nous rend on ne peut plus semblables à la divinité, absorbée elle-même dans l'éternelle contemplation de son propre être ; 3° parce que cette contemplation a Dieu pour objet et pour terme. » [1] Dans l'Éthique d'Aristote, la téléologie est immanente à titre principal, mais non exclusif; comme dans la philosophie naturelle, cette téléologie immanente s'allie avec une *finalité transcendante*, avec l'idée de Dieu.

De même que saint Thomas a perfectionné la philosophie naturelle du Stagirite en y introduisant la doctrine de Dieu

[1]) *Op. cit.*, p. 115.

créateur, cause efficiente de la finalité dans la nature, de même il a complété, conformément à l'esprit du christianisme, la théorie de la téléologie transcendante, telle qu'elle apparait dans l'éthique et la politique d'Aristote. Dans la *Somme théologique* (1^a 2^{ae}, q. 1-6, de ultimo fine hominis), saint Thomas souscrit aux principes d'Aristote et il apprend avec lui qu'il est impossible d'admettre une série infinie de fins, qu'il doit exister une fin dernière, enfin que la félicité engendrée par la possession de cette fin suprême est le souverain bien. Le docteur angélique enseigne aussi que la félicité consiste, au premier titre, dans un acte contemplatif; mais il établit, avec plus de clarté et de précision, que *Dieu est l'objet du bonheur*, que nul bien terrestre ne peut assouvir la volonté de l'homme, suivant la parole de saint Augustin : « Fecisti nos ad te et inquietum cor hominis, donec requiescat in te. » La pensée exprimée par ces belles paroles reçoit, chez saint Thomas, un fondement philosophique dans ce passage de la *Somme théologique :*

« Respondeo dicendum, quod impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum; alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Objectum autem voluntatis, quæ est appetitus humanus, est universale bonum, sicut objectum intellectus est universale verum. Ex quo patet, quod nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale; quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo; quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest, secondum quod dicitur (Psal. CII, 5) : Qui replet in bonis desiderium tuum, etc. In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit » [1]).

De même que la boussole marque toujours le nord, de même l'homme, par une inclination naturelle tend vers Dieu, le bien

[1]) *L. c.*, q. II, art. 8.

suprême (tendance religieuse)[1]. Saint Thomas démontre encore que la religion, ou l'union de l'homme avec Dieu, confère à l'homme sa plus haute perfection. « Felicitas est ultima felicis perfectio ». Une nouvelle fois se vérifie la profonde justesse du principe téléologique, dans son sens le plus éminent : « Quælibet res perficitur per hoc quod subditur suo superiori »[2].

Cette étude ayant une portée purement philosophique et non théologique, nous n'avons rien à dire ici du perfectionnement que saint Thomas a apporté à l'éthique d'Aristote, en établissant, dans l'ordre surnaturel, la théorie de la destinée surnaturelle de l'homme *(visio beatifica)* et de la grâce surnaturelle, ou du moyen qui rend possible l'obtention de cette fin. On nous permettra toutefois d'appeler l'attention sur deux autres particularités : saint Thomas insiste sur cette idée que la fin subjective de l'homme ne réside pas seulement dans la connaissance de Dieu, mais aussi dans l'*amour*, dans l'amour de la volonté, auquel est consécutive la souveraine délectation. De plus, Aristote ne connaît qu'une félicité terrestre, réalisée dans l'État ; certes, dans son *de anima*, il tient que le νοῦς ποιητικός est immortel, mais il n'a pas, comme Platon dans le Phédon, démontré d'une façon claire et précise l'immortalité *personnelle* de l'âme humaine individuelle. Saint Thomas, au contraire, a fait cette preuve minutieuse ; il a montré, au surplus, que la vie terrestre ne peut procurer à l'homme un bonheur

1) Cf. *S. c. Gent.*, Lib. III, c. 129. " Praeterea, unicuique naturaliter conveniunt ea quibus tendit in suum finem naturalem; quae autem e contrario se habent sunt naturaliter inconvenientia. Ostensum est autem supra (cap. 112) quod homo naturaliter ordinatur in Deum sicut in finem. Ea igitur quibus homo inducitur in cognitionem et amorem Dei sunt naturaliter recta : quae autem e contrario, sunt naturaliter homini mala. Patet igitur quod bonum et malum in humanis actibus non solum sunt secundum legis positionem, sed secundum naturalem ordinem. „

2) *S. Theol.* 2ª 2ªᵉ, q. 81, art. 7, c. " Respondeo dicendum, quod Deo reverentiam et honorem exhibemus non propter seipsum, puta ex seipso gloria plenus, cui nihil a creatura adjici potest, sed propter nos, quia videlicet per hoc quod Deum reveremur et honoramus, mens nostra ei subjicitur; et in hoc ejus perfectio consistit. Quaelibet enim res perficitur per hoc quod subditur suo superiori ; sicut corpus per hoc quod vivificatur ab anima. „

complet, mais que celui-ci ne sera assuré que dans une vie future, au ciel [1]).

CONCLUSION.

Au terme de cette étude, demandons-nous quelle signification le présent et l'avenir réservent à l'éthique et à la politique d'Aristote et de saint Thomas.

1° Aristote a le grand mérite d'avoir étayé toute l'éthique et la politique sur la *nature raisonnable de l'homme ;* il a mis en relief cette idée qu'à côté d'un droit positif créé par l'État, il existe un droit naturel. Saint Thomas a transfiguré cette doctrine par la théorie de la *lex naturalis,* participation de la loi éternelle divine. Or, cette théorie du *droit de nature* est de la plus haute importance, aujourd'hui que bon nombre de juristes ne reconnaissent rien en dehors du droit positif de l'État et se refusent à admettre l'existence d'un droit naturel, norme de toute législation humaine. Ce positivisme conduit à l'absolutisme de l'État, et à cette théorie que l'État constitue le droit (cf. la Philosophie du Droit de Hégel). Puissent les juristes prendre connaissance du remarquable traité de saint Thomas sur les *Lois* et se pénétrer de sa profonde conception du droit! Nous nous plaisons à rappeler que parmi nos contemporains, un des plus illustres professeurs de droit, le Dr Iehring de Göttingen, dans son ouvrage *Der Zweck im Recht,* a rendu un éclatant hommage à la théorie thomiste sur le droit et la morale. « Dans cette seconde édition, écrit-il, j'incorpore dans mon livre un supplément, que je dois à un compte-rendu paru dans le *Litterarischen Handweiser* (Münster, Jahrg. 23, n° 2), sous la signature de M. W. Hohoff, chapelain à Hüffe. Personnellement aussi, je suis redevable à M. Hohoff d'un grand nombre de renseignements précieux, relatifs à la bibliographie catholique sur la morale. Il m'a montré notamment,

[1]) Cf. *l. c.,* q. V, art. 3. Utrum aliquis in hac vita possit esse beatus.

par des textes de saint Thomas d'Aquin, que ce puissant génie a pénétré l'élément réaliste, pratique et social de la moralité, non moins que son aspect historique. Le reproche d'ignorance qu'il se croit, dès lors, autorisé à me faire, je ne puis le récuser, mais il pèse bien plus lourdement *sur les philosophes modernes et les théologiens protestants* qui ont négligé de mettre à profit les pensées grandioses de cet homme. Je me demande avec étonnement, comment il peut se faire que de pareilles vérités, une fois énoncées, soient tombées chez nos savants protestants dans un oubli aussi complet. Que d'erreurs on eût évitées, si on s'était mis à les comprendre ! En ce qui me concerne, peut-être n'eussé-je pas écrit mon livre, si je les avais connues ; car les idées fondamentales que je développe se trouvent énoncées déjà chez ce penseur éminent, avec une lumineuse clarté et une grandiose conception. »

2° Aristote et surtout saint Thomas montrent avec insistance que le droit naturel est immuable *(immutabilis)* dans tous les temps et chez tous les peuples. Cette thèse joue un grand rôle dans la réfutation des théories évolutionnistes du Darwinisme, suivant lesquelles la loi morale, en vigueur à un temps donné, n'est qu'une accommodation à l'état actuel de la société humaine, cet état variant d'ailleurs avec les peuples et les époques [1]).

Les évolutions de l'humanité, les progrès de la civilisation déterminent un développement des dispositions naturelles et psychiques de l'homme, *mais ils ne peuvent altérer son essence*. L'homme demeure une nature raisonnable, un être sensible doué de raison, composé d'esprit et de corps. Les essences des autres créatures et les relations essentielles de l'ordre moral, elles aussi, demeurent inaltérables. Toujours la raison sera le principe suprême auquel la partie sensible de l'homme doit obéissance. Toujours l'homme commandera à la nature extérieure, et la fera servir au progrès de la civilisa-

[1]) Cf. l'excellent ouvrage du Dr SCHNEIDER, *Die Sittlichkeit im Lichte der Darwinschen Entwicklungslehre* ; Paderborn, Schöningh, 1895.

tion. Alors même qu'un État change sa constitution, l'homme n'en reste pas moins, à raison de sa nature, membre de la société humaine et conserve vis-à-vis d'elle certains devoirs naturels : il doit obéissance à l'autorité constituée, amour et justice à son prochain. Aristote et saint Thomas peuvent revendiquer le grand honneur d'avoir montré que l'homme est un être naturellement sociable ; que, en vertu d'une exigence naturelle, il doit exister à la tête de la société une autorité ayant droit à l'obéissance des hommes. La société est un *organisme*, et à tout organisme s'applique cet adage : *Pars pro toto*. Par sa soumission à l'autorité et à ses justes prescriptions, l'individu doit contribuer au bien de la totalité. [1] S'il fallait en croire l'individualisme moderne ou l'anarchisme, la société humaine ne serait pas un être organisé, mais se réduirait à une combinaison fortuite d'atomes ; les idées d'unité, de solidarité sociale, d'obéissance aux supérieurs, de dévouement patriotique et volontaire seraient de pures abstractions ! Mais il n'en est rien. Toujours l'homme restera sous la dépendance de Dieu, son souverain maître. A travers toutes les vicissitudes des temps, Dieu sera le souverain bien, et l'homme aura pour fin dernière de glorifier Dieu et d'assurer ainsi son éternelle félicité. Les principes téléologiques de l'éthique et de la politique d'Aristote et de saint Thomas demeurent immuables ; leur connaissance est le fruit d'une étude objective de l'ordre moral institué par Dieu, et ils seront à jamais la norme invariable des actions humaines. Quelle sublime théorie, si on la compare au Darwinisme qui veut étendre à la morale et à l'ordre social son hypothèse mécanique et matérialiste du hasard, et sa théorie de la lutte pour l'existence ! *L'ordre moral avec sa finalité, tout comme l'ordre physique, est l'œuvre de l'intelligence suprême et divine, et ne peut résulter du hasard ou d'une aveugle évolution mécanique à laquelle ne présiderait aucune idée.*

[1] Cf. l'ouvrage intéressant et richement documenté : *El concepto de organismo social*, par V. Santamaria de Paredes, Professeur à l'Université de Madrid. Madrid, librairie de Fernando Fe, 1896.

3° Aristote avait une science profonde de la nature humaine. « La variété, la justesse et la délicatesse de ses aperçus indiquent une profonde connaissance de lui-même et d'autrui. »[1] A la lumière du christianisme, saint Thomas a complété à un haut degré cette connaissance de l'homme. « Est moralement bon ce qui correspond à la nature raisonnable de l'homme. » Ce principe de la morale des deux grands philosophes est remarquable par son *universalité.* Il implique en lui tout ce qu'on peut trouver de vérité dans les principes de la morale formulée par d'autres philosophes ; mais il évite les opinions excessives.[2] L'hédonisme accentue le plaisir sensible : Aristote et saint Thomas ne prétendent pas étouffer sans réserve les appétits sensibles, mais ils veulent les soumettre à la conduite de la raison. L'utilitarisme individuel est une forme de l'égoïsme : le principe de la nature raisonnable de l'homme ne condamne pas toute recherche de soi-même, il ne proscrit que l'amour déréglé et exagéré qui n'est pas conforme à la raison[3]; et si, à l'encontre de leur doctrine de la lutte pour la vie, les philosophes évolutionnistes, Darwin, Bentham, Spencer, etc., font valoir l'utilitarisme social, l'altruisme, Aristote et saint Thomas, eux aussi, enseignent que l'homme est un être social et qu'il a des devoirs à remplir vis-à-vis de la société. Mais ils ajoutent que l'individu comme la société ont une fin suprême, qui est la glorification de Dieu.

4° Ces deux philosophes, et principalement le Docteur angélique, ont mérité non moins pour avoir établi l'*étroite dépen-*

1) Mme Jules Favre, *La Morale d'Aristote.* Paris, Alcan 1889 ; Préf., p. VIII.

2) Cfr. la réfutation des faux principes de morale dans le remarquable ouvrage de V. Cathrein, S. J., *Moralphilosophie.* 3 Aufl. Fribourg i. B. Herder, 1899.

3) C'est Fr. Nietzsche, qui, de tous nos contemporains, est le philosophe du plus vil égoïsme ; sa doctrine repose sur l'évolutionnisme. Cf. *Genealogie der Moral.* Nous avons spécialement traité de la morale athée dans notre étude : *Christliche Moral und moderne atheistische Ethik* (Kathol. Schweizer Blätter, 4 h. 1898).

dance de la vraie morale et de la religion[1]. Aujourd'hui on veut établir une scission complète entre la religion et la morale ; on veut ériger une espèce de morale laïque. C'est ainsi que les *Gesellschaften für ethische Cultur*, qui de l'Amérique se sont répandues sur l'Allemagne, la Suisse, etc., poursuivent l'avènement d'une morale autonome, en dehors de toute religion[2]. Or, l'expérience a clairement démontré qu'une telle morale est impuissante vis-à-vis du déchaînement des appétits et des multiples épreuves de l'existence. Seule, l'éthique théiste, avec son idée de Dieu et sa doctrine de la juste compensation au-delà de la tombe, est capable de fournir à l'homme l'appui dont il a besoin.

N. Kaufmann,
Prof. phil. à Lucerne.

1) Cf. Gutberlet, *Ethik und Religion*, 1892. Didio, *Die moderne Moral*, 1896 ; et la suite de cet ouvrage *Der Sittliche Gottesbeweis*, 1899.

2) Cf. l'ouvrage de D. Mercier, directeur de l'Institut supérieur de Philosophie : *Les Origines de la Psychologie contemporaine*, Louvain 1897. Chap. VIII : Le Néo-Thomisme.

XVI.

La Notion de la Vérité.

(A propos d'un article de la *Revue Thomiste*, intitulé : JUGEMENT ET VÉRITÉ).

Plusieurs critiques, amis comme nous de la philosophie thomiste, ont eu l'aimable attention de soumettre à une analyse attentive la définition de la vérité, que nous avons proposée au début de notre récent ouvrage sur la *Critériologie générale*. [1])

Nous avons envisagé la vérité comme un rapport entre deux concepts.

De la chose présente à l'esprit au moyen d'un premier concept, à l'objet du second concept, il y a un rapport de vérité *objective* ou *ontologique*.

De la représentation dont le second concept est le fruit, à la chose présentée dans le premier concept, il y a un rapport de vérité *logique*.

La vérité logique s'exprime par le jugement.

La conscience d'émettre un jugement vrai engendre la certitude.

Justifier réflexivement la certitude, c'est l'objet de la Critériologie générale.

Cet objet implique donc deux problèmes fondamentaux dont l'exposé et la solution constituent tout notre ouvrage :

1) *Critériologie générale*. Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1899.

Premier problème : Sommes-nous en mesure de nous assurer réflexivement que l'attribution des prédicats au sujet de nos jugements s'effectue en conformité avec les exigences objectives du sujet ? — Nous avons intitulé ce problème : *De l'objectivité du jugement.*

Second problème : Sommes-nous en mesure de nous assurer réflexivement que le sujet d'un jugement, — et, par conséquent, les prédicats empruntés à ce sujet par le travail analytique [1]) de l'esprit, — est une *réalité*, c'est-à-dire un être dont l'entité n'est pas exclusivement dépendante de la pensée ? — Nous avons intitulé ce problème : *De la réalité objective de nos concepts.*

Nos efforts tendent *finalement*, on le voit, à contrôler la conformité de nos pensées avec la réalité ; mais nous croyons que la preuve de la réalité objective des concepts est subordonnée à celle de l'objectivité des rapports que formulent les jugements.

D'où la nécessité, selon nous, de commencer la théorie justificative de la certitude par la preuve de l'objectivité des jugements d'ordre idéal ; d'où, enfin, cette conséquence ultérieure, que la définition initiale de la vérité doit faire abstraction de la conformité ou de la non-conformité des concepts avec

[1]) Nous avons comparé ce travail analytique à une sorte de *diffusion* du sujet sous le regard de l'intelligence. On nous a demandé ce que nous voulions dire par cette diffusion ; le voici : La réalité que les sens présentent à la pensée est trop complexe pour que l'intelligence puisse la saisir d'un seul coup ; chacun de ses aspects fournit matière à un acte *abstractif* ; or, abstraire c'est envisager à part quelque chose de la réalité, et, par conséquent, la décomposer (dividere) ou, ce qui revient au même, en *diffuser* le contenu. Lorsque nous voulons nous former d'une chose une notion complète, force nous est donc de réunir en un tout les notes successivement abstraites par les premières opérations de la pensée ; aussi disons-nous d'une chose dont nous croyons avoir une connaissance complète, que nous la *comprenons* (*cum*, *prehendere*, prendre ensemble). — S. Augustin a écrit que la vérité est la *révélation* de ce qui est. Ea est veritas quae ostendit id quod est. (*de Vera Religione*, c. 36.)

Les anciens avaient raison de dire que l'intelligence arrive à la connaissance des choses “ per divisionem et compositionem „.

le monde extérieur auquel nous savons, par ailleurs, qu'ils empruntent originairement leur contenu.

Ce point de vue, auquel nous nous placions, pouvait aisément échapper à ceux que des habitudes ou des nécessités d'enseignement amènent à considérer exclusivement l'étude de la vérité comme un chapitre de métaphysique générale.

La confusion était d'autant plus facile, que les sources auxquelles les philosophes thomistes puisent le plus ordinairement leurs notions métaphysiques, remontent à des âges auxquels la possession incontestée de la certitude rendait superflue la distinction entre les deux façons, l'une synthétique et dogmatique, l'autre analytique et critique, de la considérer.

Nous croyions avoir assez fait pour prévenir cette confusion fâcheuse, mais nous nous trompions.

Dès l'apparition de notre ouvrage, un critique delicat, en commerce journalier avec les enseignements du Docteur angélique, le R. P. De Munnynck, avait pressenti que l'on se méprendrait sur la signification de notre exposé de la vérité [1]. Dans le fait, les appréciations de la Revue hollandaise, *De Katholiek* [2]) et des *Annales de Philosophie chrétienne* [3]), par la plume de leurs plus distingués collaborateurs, M. J. Beijsens et M. le comte Domet de Vorges, celles aussi de plus d'un correspondant privé, justifièrent ces appréhensions ; et, à son tour, le R. P. Folghera vient de se faire l'interprète des mêmes idées, dans un article dont nous le remercions, publié par lui sous le titre *Jugement et Vérité* [4]).

Nous voudrions rencontrer dans les lignes qui vont suivre les observations de nos bienveillants critiques, heureux de cette occasion qui s'offre à nous, d'expliquer notre pensée et de marquer plus nettement notre point de vue. Nous regrettons, cependant, de devoir, à cet effet, revenir sur des notions que

1) *Revue thomiste*, nº 3, 1899.
2) Juin 1899.
3) Septembre 1899.
4) *Revue thomiste*, nº 4, 1899.

certains trouveront peut-être élémentaires et que d'autres, auxquels est demeuré présent le souvenir de notre *Critériologie*, jugeront, il y a lieu de le craindre, des redites fastidieuses.

I

La notion de la vérité se trouve condensée dans cette formule qui est empruntée à saint Thomas d'Aquin : *Conformitas sive adaequatio rei et intellectus*, la vérité est l'accord des choses et de nos pensées.

Deux amis projettent une promenade, de la ville A... à la ville voisine B... Quelle est, se demandent-ils, la distance de A à B ?

« Vingt kilomètres », dit l'un ; — « quinze », réplique l'autre.

Qui a raison ? Qui a tort ?

Il faut *vérifier*.

Vérifier les estimations des deux amis, voir s'il y en a une des deux qui est la *vraie* et laquelle, c'est voir quelle est en réalité la distance de A... à B...

Vérification faite, il se trouve que cette distance est exactement de 15 kilomètres 3 hectomètres. Aucune des deux évaluations n'est donc exactement conforme à la vérité ; aucune n'est rigoureusement vraie. La seconde évaluation est plus proche de la vérité que la première ; mais, somme toute, aucune des deux évaluations n'est vraie. *La* vérité, — et il n'y en a qu'une, — c'est qu'il y a de A... à B... exactement 15 kilomètres 3 hectomètres.

Voilà donc un premier point acquis : *Dans la conception vulgaire et générale, la vérité se mesure sur la réalité ; elle gît dans l'accord de nos pensées avec la réalité*. Saint Thomas qui, dans ses plus hautes conceptions métaphysiques, aime à serrer le bon sens de près, se rallie à cette définition sommaire : « Per conformitatem intellectus et rei, veritas definitur ». [1])

[1]) *Sum. theol.* 1a p., q. 16, a. 2.

On remarquera que les pensées auxquelles nous attribuons couramment la vérité ou l'erreur, sont des *affirmations*. L'*affirmation* qu'il y a, de A... à B.., 15 kilom. 3 hectom., est vraie. Les *affirmations* qu'il y a 20 kilom., qu'il y a 15 kilom., sont fausses.

Au moment où les deux amis songeaient à une excursion, les noms de A... de B..., et d'autres villes encore, leur sont venus à la pensée ; les idées de mouvement, de distance, de kilomètres, de fatigue, etc., ont défilé l'une après l'autre dans leur esprit. De ces idées, aucune n'est vraie ni fausse ; nul ne songe à leur appliquer ces qualificatifs, pas plus que, parcourant la nomenclature d'un dictionnaire, il ne viendra à l'idée de personne de dire que les mots *mouvement*, *distance*, *kilomètre*, *fatigue*, etc., soient vrais ou faux.

La simple notion, fruit d'une simple appréhension, n'est dite ni vraie ni fausse.

Le mot, expression d'une simple notion, n'est dit ni vrai ni faux.

Les idées, que nos diverses appréhensions mentales nous fournissent, peuvent spontanément s'associer et former des idées complexes. Les idées de *vingt* et de *kilomètre* forment l'idée de *vingt kilomètres* ; celle-ci et l'idée de *deux hectomètres* forment l'idée de *vingt kilomètres et deux hectomètres* ; l'idée de *distance* se fusionne avec les précédentes et nous nous formons ainsi une idée complexe de *une distance de vingt kilomètres et deux hectomètres*.

Cette idée complexe, pas plus que l'idée simple de tantôt, n'est ni vraie ni fausse. Tant que je n'*affirme* rien, et que je ne *nie* rien, en un mot, tant que je n'*énonce* pas une chose d'une autre chose, ma pensée n'est ni vraie ni fausse.

La vérité et la fausseté sont des attributs de l'énonciation.

Aussi Aristote, voulant définir l'énonciation par sa propriété,

dit-il : « N'importe quel discours *signifie* quelque chose, mais *c'est le propre de l'énonciation d'être vraie ou fausse.* » [1])

Nous résumons :

La vérité, dans l'acception courante, désigne l'accord de nos pensées avec la réalité. La pensée s'entend, non de l'idée isolée, fruit d'un seul acte d'appréhension, ni d'une collection d'idées, d'une idée complexe, fruit de plusieurs actes d'appréhension, mais de l'énonciation affirmative ou négative ; plus brièvement, la vérité et l'erreur sont des attributs de l'énonciation.

*
* *

Mais il n'y a pas que la pensée et son expression qui sont vraies. Des *choses* aussi, l'on dit qu'elles sont vraies.

Lorsque l'on découvrit le *Bathybius*, on se demanda si l'on avait affaire à un précipité chimique ou à un *véritable* être vivant. Jadis certains naturalistes avaient imaginé un règne de *protistes*, dans lequel ils reléguaient provisoirement les êtres dont ils ne savaient si c'étaient de *vrais* végétaux ou de *vrais* animaux.

Qu'est-ce à dire ?

Nous avons tous une idée plus ou moins distincte de ce qu'est l'être vivant ; les savants l'identifient avec l'être organisé. Eh bien ! le *Bathybius* répondait-il à cette idée que nous nous faisons du vivant ; avait-il une organisation ? Dans ce cas, il fallait dire qu'il était un *véritable* être vivant.

Nous concevons l'animal comme capable de sentir, doué d'un système nerveux : ces êtres « litigieux », rangés provisoirement parmi les « protistes », ont-ils un système nerveux ; sont-ils capables de sentir : ces êtres sont alors de *vrais* animaux ; dans la négative, ce sont de *vrais* végétaux.

1) Ἔστι δὲ λόγος ἅπας μὲν σημαντικός, ἀποφαντικὸς δὲ οὐ πᾶς, ἀλλ' ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει. *Perihermeneias*, c. 4.

Nous disons de même : *un vrai soldat*, pour désigner celui qui possède les qualités que nous considérons comme nécessaires à l'exercice de la profession militaire. — Nous disons encore : *un vrai patriote*, appelant ainsi celui qui voue à sa patrie un amour éclairé et désintéressé.

Dans tous ces exemples, on appelle *vraie* une chose, pour dire *qu'elle réalise le type* que nous nous formons de cette chose : le *Bathybius* ne réalise pas le type du vivant ; cet être microscopique, dépourvu de substance nerveuse, ne réalise pas le type de l'animal ; cet homme, à la tournure martiale, intrépide en face du danger, réalise le type du soldat ; cet autre qui, dans un temps d'épreuves politiques, a sacrifié son repos, sa vie peut-être, au bien de sa patrie, réalise à nos yeux le type du patriote.

Chaque être est conçu par nous comme réunissant, en un type indivisible, un ensemble de notes solidaires, grâce auxquelles il est à même de remplir son rôle dans la nature et, selon la conception finaliste, de répondre à une destinée.

La vérité des choses, c'est cela : leur conformité avec le type d'après lequel nous concevons leur nature, leur rôle, leur destinée [1]).

De même que le discours d'un homme peut être mensonger et trompeur, de même les apparences des choses peuvent nous tromper sur leurs propriétés intimes. Le brillant et la couleur jaunâtre d'un métal, par exemple, pourront nous faire croire que le dedans répond à ce que nous appelons „ de l'or „ ; la tournure martiale d'un homme nous faire croire que nous avons devant nous un soldat. Ce faux air nous expose à nous tromper et à prendre le faux or pour de l'or véritable ; à prendre un

1) „ Unaquaeque res dicitur vera absolute, secundum ordinem ad intellectum a quo dependet. Et inde est quod res artificiales dicuntur verae per ordinem ad intellectum nostrum : dicitur enim domus vera, quae assequitur similitudinem formae quae est in mente artificis; et dicitur oratio vera, inquantùm est signum intellectus veri. „ S. THOMAS, *Summ. theol.* 1a, q. 16. a. 1.

pleutre pour un soldat courageux ; à nous laisser imposer par la hâblerie patriotique d'un politicien de bas étage

Il n'y a d'ailleurs pas que les *dehors* des choses qui nous trompent sur la nature qu'en vérité ils possèdent. Nous nous trompons aussi sur ce que leur vraie nature implique, c'est-à-dire sur l'ensemble des notes qui leur sont essentielles.

Les naturalistes pensent généralement que l'organisation est essentielle à la vie, la substance nerveuse à la vie animale. Cela est-il bien sûr ?

Non, cela n'est pas absolument sûr. Nos idées-types sont précaires; il est douteux que les choses doivent, pour être vraies, répondre à *nos* idées-types.

Mais il est une intelligence supérieure, infaillible, qui a conçu toutes choses avant qu'elles fussent : *Quod factum est in ipso vita erat*, et qui les a réalisées en conformité avec ses idées modèles, les appropriant ainsi à leur rôle dans la nature et à l'accomplissement de leur destinée.

Voilà la norme suprême, la seule infaillible, de la vérité des choses. Notre norme à nous, celle que nous portons dans notre pensée, n'est que dérivée ; des choses, vestiges des idées divines, la vérité a passé dans nos concepts et le travail d'élaboration que nous leur faisons subir peut leur enlever la garantie d'infaillibilité.

Aussi saint Thomas définit-il la vérité des choses, en première ligne par leur accord avec l'intelligence divine, et en seconde ligne seulement par leur accord avec l'intelligence créée [1]).

La vérité appartient donc aux pensées et aux choses. La

[1]) " Unaquaeque res dicitur vera absolute, secundum ordinem ad intellectum a quo dependet. Et inde est quod res artificiales dicuntur verae per ordinem ad intellectum nostrum... Et similiter res naturales dicuntur esse verae, secundum quod assequuntur similitudinem specierum quae sunt in mente divina : dicitur enim verus lapis, qui assequitur propriam lapidis naturam, secundum praeconceptionem intellectus divini. — Sic ergo veritas principaliter est in intellectu ; secundario vero in rebus secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium. „ *Summ. theol.* 1a, q. 16, a. 1.

vérité des pensées consiste dans leur conformité avec la réalité. La vérité des choses consiste dans leur conformité avec l'intelligence divine principalement ; dans leur conformité avec les idées que nous nous faisons des essences des choses et de leur rôle dans la nature, secondairement.

En résumé, de quelque côté que nous regardions la vérité, soit du côté de nos connaissances, soit du côté des choses, nous lui trouvons deux termes et, semble-t-il, deux seulement : une réalité, une intelligence.

La conformité de l'intelligence avec la réalité, est la définition ordinaire de la vérité *logique*.

La conformité des choses avec l'intelligence, et, s'il s'agit des choses de la nature, leur conformité essentielle avec l'intelligence divine, s'appelle la vérité *ontologique*. En deux mots : *veritas est adaequatio intellectus et rei* ou *adaequatio rei et intellectus*.

II

Pourquoi compliquer ces notions si simples ? Pourquoi introduire, comme nous l'avons fait en Critériologie générale, un *troisième* élément dans la définition de la vérité ?

D'autant plus que ce faisant, nous nous écartions, dit-on, de la doctrine de saint Thomas.

Il y a là deux griefs auxquels nous désirons répondre.

Nous avons, en effet, défini la vérité logique, non pas en reproduisant matériellement la formule *conformitas intellectus et rei*, mais en l'interprétant. Nous l'avons interprétée en disant que la vérité implique toujours un rapport entre deux termes. Ces deux termes devant être nécessairement présents à l'esprit pour qu'il puisse surgir entre eux un rapport intelligible, la vérité est un rapport qui préexige deux actes d'appréhension. Posé la double appréhension et le double con-

cept qui en est le fruit, les éléments essentiels à la vérité sont donnés.

L'objet du premier concept est *re*présentable par des pensées ultérieures, il *exige* que celles-ci soient *telles* et pas autres ; or, qu'un objet *puisse* et *doive* être ainsi *re*présenté par telles pensées ultérieures, c'est un rapport de vérité objective ou ontologique. L'attribution à l'objet du premier concept, des notes qui lui appartiennent, est un acte logiquement vrai, investi de vérité logique. Connaître, par réflexion, que nous rapportons à un concept objectif (sujet d'une proposition), les notes (prédicats de la proposition) qui lui appartiennent et point d'autres, c'est connaître que nous connaissons la vérité ; c'est nous assurer la certitude, c'est-à-dire le repos dans la connaissance de la vérité.

Comme la connaissance est, par définition, *représentative* d'un objet connu, nous avons caractérisé la vérité ontologique en disant qu'elle est le rapport du *re*présentable à la pensée qui le *re*présente, et la vérité logique, en disant qu'elle est le rapport de la représentation à l'objet déjà présent à l'esprit grâce à une première appréhension, et *re*présentable par lui dans une seconde pensée.

Selon nous, donc, il ne suffit pas de se figurer une chose en soi et une pensée, pour comprendre ce qu'est la vérité ; il faut entre la chose en soi et la connaissance appelée vraie, intercaler un élément intermédiaire, ce troisième élément jugé superflu par le R. P. Folghera, *le concept objectif* de la chose en soi.

Nous appelons strictement *objet*, du mot latin *ob-jectum*, ce qui est posé devant l'esprit, la chose en tant que présente à l'esprit par un premier acte appréhensif.

Moyennant cet élément intercalaire, nous nous rendons compte de ce fait de conscience, auquel les philosophes souscrivent aussi bien que le vulgaire, que la vérité n'appartient pas à la première appréhension de l'esprit. En effet, la vérité

logique n'est pas simplement, pour nous, l'accord d'une première pensée avec la réalité de la nature, *adaequatio intellectus et rei exterioris*, mais l'accord d'une pensée seconde, *re*présentative, avec l'objet présenté à l'esprit par une première appréhension de la chose de la nature.

Évidemment, nous ne nions pas que la seconde pensée, qui a le privilège de *re*présenter *immédiatement l'objet* présenté par le premier acte appréhensif, représente *médiatement la chose* de la nature, mais nous prétendons que l'accord avec la réalité extérieure ne doit pas entrer *formellement* dans la définition de la vérité.

Ces explications étaient indispensables à ceux de nos lecteurs qui n'ont pas eu sous les yeux notre ouvrage de critériologie [1]. Ils comprendront maintenant, croyons-nous, ce que signifie le commentaire suivant, proposé par nous, de la définition courante de la vérité, et mis en question par la critique du R. P. Folghera :

La vérité objective ou ontologique est un rapport d'équation entre une chose appréhendée déjà par l'esprit et l'idée seconde que cette chose appréhendée est de nature à faire naître dans l'esprit. *Veritas est adaequatio rei* jam apprehensae adeoque intellectui objectae seu praesentis, *et intellectus* rem prius apprehensam denuò repraesentantis.

La vérité logique est la conformité du rapport d'attribution d'un ou de plusieurs prédicats à un sujet présent à l'esprit, avec les exigences ontologiques de ce sujet, en un mot, avec la vérité métaphysique. *Veritas est adaequatio intellectus* rem jam praeconceptam denuò repraesentantis, *et rei* ipsius praeconceptae.

Est-il donc vrai que notre interprétation de la définition courante de la vérité fasse appel à un élément superflu ?

Est-il vrai que notre explication s'écarte de la pensée de saint Thomas d'Aquin ?

1) Pour les développements de la pensée que nous n'avons pu que résumer ici, nous renvoyons à la *Critériologie générale*, pp. 22-35 et pp. 355-367.

Nous ne le pensons pas et nous espérons justifier notre réponse négative à ces deux questions.

II

Nous commencerons par l'examen de la vérité en elle-même. L'exégèse de la doctrine thomiste s'y rattachera naturellement.

On peut envisager la vérité à un double point de vue, l'un métaphysique, l'autre critériologique.

Se plaçant au point de vue métaphysique et embrassant le monde intelligible dans une synthèse générale, le philosophe chrétien voit, d'une part, Dieu décidant *ab aeterno* la création du monde, concevant ce que le monde sera lorsqu'il existera, puis le créant de fait en conformité avec ses idées éternelles ; il voit, d'autre part, l'homme se représenter les choses de la nature et s'élever par elles à la connaissance de leur Auteur. Les choses de la nature se trouvent ainsi placées, suivant la remarque profonde de saint Thomas, entre deux intelligences, celle de Dieu et la nôtre [1]).

La conformité des choses avec les idées divines est appelée alors la vérité *ontologique* ou la vérité des *choses* ; la conformité de nos pensées avec les choses, d'abord, et, par suite, avec les idées divines, devient la vérité *logique* ou la vérité de nos *connaissances*.

Saint Thomas d'Aquin s'est placé à ce point de vue méta-

1) Res naturales. e quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum, ut dicitur 10 Metaphys. (com. 9) : sed sunt mensuratae ab intellectu divino, in quo sunt omnia creata, sicut omnia artificiata in intellectu artificis. Sic ergo intellectus divinus est mensurans, non mensuratus : res autem naturalis, mensurans et mensurata ; sed intellectus noster est mensuratus, non mensurans quidem res naturales, sed artificiales tantum. Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur ; secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, inquantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum... (Quaest. disp. *De Veritate*, Q. 1, a. 2.)

physique dans sa *Somme de Théologie*, question seizième, où il examine successivement :

1° Utrum veritas sit in re, vel tantum in intellectu.

2° Utrum sit tantum in intellectu componente et dividente.

3° De comparatione veri ad ens.

4° De comparatione veri ad bonum.

5° Utrum Deus sit veritas.

6° Utrum omnia sint vera veritate una, vel pluribus.

7° De aeternitate veritatis.

8° De incommutabilitate ipsius.

Ce procédé, saint Thomas, qui s'adresse à des croyants et leur explique les doctrines de la foi chrétienne, a le droit de le suivre.

Il a le droit de supposer admis le principe de causalité, et les faits d'observation ; s'appuyant sur l'un et les autres, il démontre l'existence de Dieu et, après avoir analysé ses principaux attributs, il redescend de Dieu vers les créatures pour les mieux comprendre en les rattachant à leur cause première.

Mais ce procédé, légitime dans une interprétation à la fois dogmatique et synthétique de la vérité, serait absolument hors de mise aujourd'hui dans une discussion *critériologique*.

Au moment où, en face du criticisme kantien, l'esprit aborde les problèmes critériologiques, il ne peut légitimement affirmer ni l'existence du monde observable ni, *a fortiori*, l'existence de Dieu.

L'idéalisme n'accorde point la première ; l'agnosticisme et le criticisme kantien contestent la valeur analytique et transcendantale du principe de causalité.

De la réalité extérieure ou, comme s'exprime le R. P. Folghera, « de ce que les choses doivent être » à raison de leur conformité avec l'idée divine qui a présidé à leur réalisation, et de leur aptitude essentielle à servir, par suite, de mesure à la pensée humaine, il ne peut davantage être question.

Kant et les idéalistes n'accordent au dogmatiste que les données internes de la conscience ; c'est donc de celles-ci

exclusivement qu'il faut partir pour entrer en discussion avec eux.

Or, quelle peut être et quelle est effectivement, dans ces conditions, la définition de la vérité ?

En fait, il y a incontestablement des vérités dont le caractère formel est d'être indépendantes de l'existence des choses contingentes.

Un fil tendu a les apparences d'une ligne droite : forme-t-il une ligne droite ? Empiriquement, nous l'ignorons.

Une ligne qui, pour nos yeux, est une perpendiculaire, abaissée sur une autre ligne que nous supposons droite, forme deux angles sensiblement égaux et droits. Ces apparences se réalisent-elles dans la nature ? Approximativement, oui ; pour notre expérience visible et tangible, oui. En réalité, nous l'ignorons.

Est-ce à dire, pourtant, que la science de la géométrie soit une chimère ?

Évidemment, non. Il suffit au géomètre de concevoir une ligne, définissable comme ligne droite, des angles auxquels s'applique le concept abstrait d'angle droit : cela suffit pour qu'une vaste et magnifique synthèse de rapports abstraits se constitue en son esprit, la science des vérités géométriques, construite par le génie d'Euclide.

Après, l'on pourra s'enquérir de l'applicabilité de ces rapports aux choses concrètes ; ce sera une œuvre d'expérience destinée à *étendre* l'empire de nos connaissances spéculatives; mais la science existe avant son extension aux réalités existantes et, avec la science, existe la vérité logique.

Bref, les sciences rationnelles ne seraient pas opposables aux sciences d'observation, s'il n'y avait point une vérité logique définissable par la simple analyse des concepts abstraits, sans qu'il soit tenu compte de leur conformité avec un monde d'existences.

De ce qui précède se dégage une première conclusion : La

formule simpliste qui prétend définir la vérité : « l'accord d'une connaissance avec une chose en soi », ne s'applique certes pas à la vérité en général.

*
* *

Suit-il de ce qui précède qu'il suffise de justifier cette définition de la vérité logique : un rapport de représentation d'un concept abstrait avec le contenu d'un premier concept abstrait, pour épuiser la tâche de la philosophie critique ?

Assurément, non.

L'esprit humain n'est pas confiné dans le domaine de l'idéal ; il prétend se tenir en contact avec le monde de l'expérience. « Philosophia non quaeritur, dit admirablement Cajetan, ut loquamur in aere, sed ut de rebus realibus, quas universum integrare cernimus, cognitionem habeamus » [1]).

Il faut donc, après avoir assuré contre le subjectivisme de Kant, l'*objectivité* des rapports des sciences rationnelles, et, dans ce sens, leur *vérité*, il faut, disons-nous, pousser l'enquête critériologique plus loin, contrôler l'application que nous faisons des connaissances rationnelles aux existences observables, vérifier donc la légitimité de l'*extension* de la science analytique aux *réalités* concrètes de la nature.

On ne nous reprochera pas d'avoir négligé ce double point de vue, l'un absolu, l'autre d'application ; car notre ouvrage entier repose sur la distinction de deux questions fondamentales, celle de l'*objectivité* de rapports abstraits des sciences rationnelles, et celle de la *réalité* des objets que les termes du jugement avaient d'abord présentés sous forme abstraite à l'esprit.

Et lorsque, arrivés au bout de notre traité de critériologie générale, nous avons embrassé dans son ensemble la tâche accomplie, n'avons-nous pas rappelé avec insistance, à la suite d'Aristote, que s'il y a des termes qui sont toujours pré-

1) CAJETAN, *in II Post. Anal.*, Cap. 13.

dicat et jamais sujet, tels les genres suprêmes; s'il y en a qui sont tantôt prédicat, tantôt sujet, tel le terme *homme* qui est prédicat de Callias et sujet du prédicat animal ; il y a aussi des termes dont le rôle essentiel est d'être le sujet de tous les prédicats : ces sujets, toujours tels et rien que tels, ce sont les substances individuelles, *οὐσία ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη*, elles sont le dernier et le plus profond point d'appui de toutes nos affirmations.

Si donc la vérité peut se définir — et, pour les raisons exposées doit, *en premier lieu*, se définir — comme un rapport d'objectivité entre deux termes abstraits, il ne s'ensuit pas que la critériologie s'arrête à cette première et nécessaire définition.

Le contrôle de la valeur réelle ou irréelle des termes abstraits, en d'autres mots, de leur identité ou de leur non-identité objective avec les réalités concrètes d'où ils sont mentalement extraits, est aussi d'une capitale importance.

Nous avons consacré *ex professo* à ce problème le Livre IV de notre traité [1]).

[1]) Aussi avons-nous peine à comprendre comment le R. P. Folghera songe à nous interpeller en ces termes. Il nous emprunte cette citation : " Le jugement est vrai lorsque le rapport d'appartenance ou de non-appartenance est formulé en conformité avec les exigences du contenu de la première appréhension, avec le vrai ontologique. „ Puis il continue : " Tout ce que pourra signifier la vérité d'un pareil jugement, sera simplement ceci : le prédicat (deuxième appréhension) est bien dans le sujet (première appréhension) ; mais ce sujet étant déjà une appréhension, reste la primordiale et obsédante question : est-elle vraie ? „ *Revue thomiste*, p. 435.

Évidemment, nous sommes d'accord. Nous n'avons jamais soutenu que la question de l'objectivité ou de la non-objectivité des rapports entre deux concepts abstraits fût la seule question à examiner en philosophie critique : mais nous avons soutenu que c'est la première et nécessairement la première. Après celle-là, en vient une autre qui a pour objet la valeur du sujet, et, par voie de conséquence, du prédicat qui lui a été emprunté. Nous examinons cette question *ex professo*, au Livre IV de notre ouvrage, depuis la page 281 jusqu'à la fin du volume, p. 367. Nous avons même, pour plus de rigueur, subdivisé cette seconde question : nous traitons en Critériologie générale de la *réalité* objective de nos concepts, nous réservons pour la Critériologie spéciale l'examen *ex professo* de l'*existence* des choses *extérieures*.

Nous saurions gré à M. le Comte Domet de Vorges de vouloir bien aussi

D'où vient donc, se demandera-t-on, que la notion *courante* de la vérité néglige l'élément intercalaire sur lequel nous appuyons et semble viser *directement* l'accord de la pensée avec la réalité extérieure ?

La raison de ce fait est que la conscience spontanée ne perçoit pas distinctement tous les intermédiaires par lesquels passe l'analyse philosophique.

Laissée à elle-même, l'intelligence flotte à la remorque des

prendre connaissance des lignes qui précèdent. L'article très aimable qu'il nous a consacré dans les *Annales de philosophie chrétienne* montre qu'il nous a lu à travers ses préoccupations.

S'il veut bien rouvrir notre ouvrage, il reconnaîtra aisément que les deux questions *de l'objectivité des rapports abstraits* et *de l'accord de nos concepts avec la realité* ont à nos yeux, l'une et l'autre, une importance capitale. Nous les appelons à vingt reprises *les deux questions fondamentales ;* nous les portons respectivement en tête du Livre III et du Livre IV de notre ouvrage.

Or, après avoir rappelé la première de ces deux questions, M. le Comte de Vorges nous adresse cette critique : " L'auteur prouve bien une certaine légitimité de nos jugements idéaux immédiats. Mais en réduisant la connaissance de la vérité à la connaissance d'un rapport, il lui ôte ce qu'elle a de plus caractéristique, savoir ce qui est, connaître la nature des choses hors de nous... Cependant, il nous paraît impossible de laisser de côté la réalité extramentale... „

Il suffit d'un coup d'œil sur la table des matières de notre traité, pour voir que nous ne réduisons pas la connaissance de la vérité à la connaissance d'un rapport, mais que nous nous préoccupons, au contraire, de la réalité extramentale comme d'une question *essentielle*. On peut contester la validité de nos preuves, mais l'on ne peut nier que nous en ayons fourni.

Au surplus, nous croyons que M. le Comte de Vorges fait erreur en identifiant la question de la *réalité* objective des concepts avec la question de l'*existence* des réalités sensibles de la nature *extérieure*. Pour procéder avec rigueur, il faut, selon nous, distinguer l'être *objectif* et l'être *réel*, et celui-ci, à son tour, est *essentiel* ou *existentiel*.

Après avoir rappelé à la p. 282 de la Critériologie ces distinctions nécessaires, nous avons pris soin d'ajouter : Nous n'avons pas le dessein de justifier en ce moment *ex professo* l'adhésion certaine de l'esprit aux *existences*, ni celle que nous accordons aux *existences* extérieures, ni même celle que nous donnons à l'*existence* du moi : nous limitons le débat à la *réalité* objective de nos concepts abstraits. Et à la p. 371, la dernière du traité, nous écrivons : En Critériologie spéciale, nous examinerons successivement... les faits de conscience, les conclusions déductives et inductives, *l'existence et la nature des choses extérieures...*

Nous craignions que notre insistance à distinguer les questions fondamentales d'*objectivité*, de *réalité*, d'*existence*, ne parût fastidieuse : nous ne nous attendions certes pas au reproche de les avoir confondues.

sens ; emportée par eux, elle va droit aux choses extérieures et se déploie avec son énergie entière dans la direction qu'ils lui impriment ; on comprend, dès lors, que la célérité de son mouvement l'empêche de discerner une à une les étapes qu'elle franchit.

Dans le travail de la réflexion, au contraire, la volonté libre modère l'activité mentale, la replie sur le sujet, et tandis qu'elle la concentre et la retient sur une portion limitée du champ de la connaissance, elle lui facilite la conscience distincte de chacune de ses démarches.

Voilà pourquoi *spontanément* la vérité logique apparaît comme l'accord immédiat de la pensée avec la réalité extérieure, tandis qu'une analyse *réfléchie* lui découvre pour premier objet un rapport entre deux présentations objectives abstraites et pour objet consécutif, indirect, seulement, la représentation des choses concrètes de la nature.

Au point où nous en sommes, une conclusion au moins paraît acquise : La vérité logique n'est pas l'accord d'une pensée avec une réalité extérieure ; car dans le domaine des vérités idéales, qui est celui des sciences rationnelles, la vérité logique est l'accord d'un jugement avec un rapport entre deux concepts abstraits. Il n'est donc pas exact de dire qu'en subordonnant la vérité logique à la mise en présence, dans le champ de la connaissance intellectuelle, de deux concepts, fruits de deux actes d'appréhension, nous avons inutilement compliqué la notion de vérité que nous avions pris à tâche de définir.

Il est certain, dès à présent, que la définition courante : « veritas est adaequatio rei et intellectus », entendue dans l'acception simpliste que soutient le P. Folghera, ne s'applique pas à la vérité en général.

La définition n'embrasse pas les vérités idéales.

Bien plus, elle n'embrasse même pas les vérités d'observation

Lorsqu'on affirme que de A à B il y a une distance de 15 kilomètres, 3 hectomètres, on dit la vérité; on énonce un rapport entre une distance mesurable et la mesure de cette distance; on dit positivement que cette mesure est la vraie mesure et, du même coup, on dit, par une négation implicite, que toute autre mesure serait une fausse mesure.

Ne voit-on pas qu'un jugement d'observation renferme ainsi l'énoncé des principes d'identité et de contradiction ? *Affirmer* d'une distance réelle une mesure, c'est poser qu'elle s'identifie avec cette mesure et nier d'elle implicitement toute autre mesure.

Or, nous l'avons surabondamment fait voir, tant qu'il n'y a pas affirmation, il n'y a point vérité logique.

Donc même les vérités d'observation impliquent des principes d'ordre idéal qu'elles appliquent aux faits.

Et puisque tout principe d'ordre idéal énonce un rapport entre deux termes abstraits, produit de deux appréhensions présupposées, l'interprétation simpliste de la définition : « veritas est adaequatio rei et intellectus », n'est, en définitive, l'expression adéquate d'aucune vérité.

Il y a moyen, du reste, de faire voir *a priori*, qu'il ne peut en être autrement.

Il est impossible de comparer un concept objectif, fruit d'une première et unique appréhension, avec une chose que l'on se plaît à appeler « *chose en soi, chose de la nature, réalité concrète ou extérieure* », comme si une chose pouvait servir de terme de comparaison avant d'avoir été appréhendée par l'esprit. Or, si « *la chose en soi, la chose de la nature, la réalité concrète ou extérieure* » doit être intelligée avant d'être comparée à un prédicat quelconque dans une proposition, il s'ensuit que l'énonciation mentale et, par voie de conséquence, la vérité présuppose inévitablement deux actes appréhensifs, l'un par lequel une chose de la nature nous devient objet intelligible, l'autre par lequel un prédicat est emprunté à cet objet et lui est ensuite restitué par un acte de jugement.

Tout objet intelligible exige les prédicats que comprend son essence (ou son essence abstraite, idéale, ou son essence concrète perçue dans un substrat sensible) : envisagé sous cet aspect exigitif, l'objet est vrai. Le *vrai* objectif ou ontologique apparaît ainsi comme étant l'être lui-même, dans l'unité indivisible de son essence, et revendiquant les notes constitutives de cette essence et point d'autres. La *vérité* ontologique est l'exigence, fondée sur l'entité d'un sujet, de tels prédicats, à l'exclusion de tous autres.

Le *vrai* logique gît dans l'attribution à un sujet donné, des prédicats exigés par ce sujet.

La *vérité* logique, ou vérité de la connaissance, est la conformité, de l'attribution d'un ou de plusieurs prédicats à un sujet donné, avec les exigences du sujet.

Toujours, donc, la vérité implique un rapport : le rapport d'un sujet, intelligé par un premier acte d'appréhension, aux prédicats par lesquels il est représentable : c'est le rapport de la vérité ontologique. Le rapport de la pensée représentative au sujet intelligé par une appréhension antérieure, c'est le rapport de vérité ou de fausseté logique : rapport de *vérité*, lorsqu'il y a conformité entre le terme de la seconde présentation, reporté à titre de prédicat au sujet, et le sujet lui-même ; rapport de fausseté, lorsque l'attribution effectuée au moyen des prédicats est en désaccord avec les exigences du sujet.

Ontologiquement, on le voit, un sujet est toujours vrai, un même sujet réclamant essentiellement et toujours les mêmes prédicats.

La vérité objective est, au fond, la vérité même des principes d'identité et de contradiction : « ce qui est, est » ; « ce qui est ne peut pas ne pas être ».

Ajoutons que l'analyse de la cognition nous montre sous un jour nouveau l'insuffisance intrinsèque d'une définition de la vérité qui reviendrait à dire : La vérité est l'accord d'un premier concept avec une chose en soi.

En effet, la prétention de *connaître* la chose *en soi*, *telle qu'elle est à l'état absolu*, enveloppe une contradiction.

« Vouloir *connaître* une chose, c'est vouloir qu'il y ait, outre l'entité physique, supposée dans la nature, autre chose que cette entité physique, à savoir sa représentation par l'esprit ; mais vouloir la connaître à l'état *absolu*, c'est vouloir que la représentation ne soit pas autre chose que l'entité physique. Donc, prétendre *connaître* une chose *absolue*, c'est vouloir que l'entité physique et ce qui n'est pas elle, mais sa représentation, soient identiques : c'est vouloir identifier deux choses contradictoires. » [1])

IV.

Le commentaire du R. P. Folghera n'a de la simplicité que l'apparence.

L'auteur dit bien que nous avons tort de faire intervenir trois éléments dans la manière de poser le problème : la chose en soi, une première présentation objective de cette chose, les *re*présentations, soit intégrales, soit fragmentaires, de l'objet présenté à l'esprit par la première appréhension ; selon lui, il est plus simple de rejeter le second élément et de ne parler que de la chose en soi et d'une appréhension unique.

Le fin critique a cependant saisi la difficulté du problème de la cognoscibilité de la chose en soi, tant qu'elle est en soi, c'est-à-dire tant qu'elle n'est pas supposée incorporée au sujet pensant par un premier acte d'appréhension ; il en fait mention à la fin de son article, mais il ne paraît pas avoir entrevu la possibilité de la résoudre dans sa théorie.

[1]) *Critériologie générale*, p. 354. Cette analyse de l'acte cognitif n'est que le commentaire de la pensée de S. Augustin : " Notitia est mentis proles „ (*de Trinit.* l. IX, c. XII) et de celle de S. Thomas : " Omne intellectum inquantum intellectum oportet esse in intelligente ; significat enim ipsum intelligere apprehensionem ejus quod intelligitur per intellectum. „ *Cont. Gent*, IV, 11.

On ne trouve pas davantage chez lui l'explication philosophique de ce fait de sens commun, sur lequel les philosophes sont tous d'accord, Aristote et saint Thomas en tête : La vérité ne s'attribue pas au concept, mais au jugement [1]).

S'il suffit, pour avoir une vérité, de supposer une chose en soi et une seule appréhension, pourquoi conteste-t-on, en effet, la vérité à la simple appréhension, aux mots du dictionnaire ?

Pour échapper à cette objection, notre contradicteur est obligé de ne reconnaître qu'à la pensée *réfléchie* le privilège de connaître la vérité. « La vérité, écrit-il, c'est l'état d'une pensée faite à la mesure des choses ; la vérité logique et humaine, c'est *la vérité consciente d'elle-même*. Son expression, c'est le jugement. Juger, c'est s'égaler à l'être. » [2])

« Vérité peut se dire, toutes proportions gardées, et de la réalité et de la connaissance, de celle-ci à ses deux états de simple connaissance et de connaissance jugée. La réalité peut se dire vraie, comme terme extérieur de la relation de connaissance où se trouve vérité. La connaissance simple peut se dire vraie, quand elle est, vis-à-vis d'un terme objectif, la représentation qu'elle doit en être. *La connaissance jugée peut se dire vraie, quand le jugement prononce qu'une connaissance vraie est vraie, qu'une connaissance fausse est fausse.* » [3])

L'expression « connaissance jugée », mise en opposition par l'auteur avec la simple connaissance, n'est pas heureuse ; entre la « connaissance simple », c'est-à-dire la simple appréhension, d'une part, et la « connaissance jugée », c'est-à-dire la connaissance appréciée *comme vraie*, d'autre part, il y a une

[1]) Faut-il, avec le R. P. Folghera, distinguer entre la proposition et le jugement ; attribuer au jugement un sentiment d'adhésion à la réalité, sentiment que la proposition ne comprendrait pas ? Il y aurait beaucoup à dire à ce sujet. D'abord, l'auteur ne s'est pas assez défié de Stuart Mill qui, naturellement, en bon positiviste, a identifié la vérité avec la réalité expérimentale. Puis, il emprunte à Jean de Saint-Thomas, *Cursus philosophicus*, III Pars, qu. XI, a. 3, et *Cursus theologicus*, in I P. D. Th. q. XVI, Disp. II, divers passages dont l'interprétation appellerait plus d'une réserve. Mais nous préférons ne pas nous engager pour le moment dans cette controverse et nous tenir au point central du débat.

[2]) P. 444. — [3]) P. 441-442.

connaissance intermédiaire, à savoir le jugement direct vrai ; or, l'expression créée par le R. P. Folghera, « connaissance jugée », enveloppe sous une équivoque, et le jugement direct qui est supposé vrai, et la connaissance réfléchie de la vérité de ce jugement. Le jugement direct vrai a pour objet *ce qui est vrai* — « verum exercitè », la vérité, au sens matériel du mot — ; le jugement réfléchi a pour objet *la vérité* du jugement direct « verum reflexè », la vérité formellement entendue comme vérité [1]).

La proposition : « *Le jugement ne peut se dire vrai que lorsqu'il prononce qu'une connaissance vraie est vraie, qu'une connaissance fausse est fausse,* » est inexacte, car un jugement *direct* peut être vrai.

La proposition : « *Le jugement* réfléchi *peut se dire vrai, quand l'esprit réfléchissant prononce qu'une connaissance vraie est vraie, qu'une connaissance fausse est fausse,* » est seule exacte.

Nous disons donc, en résumé, que si l'interprétation du P. Folghera était fondée, la connaissance de la vérité n'appartiendrait qu'à la pensée réfléchie.

Or, cette thèse n'est pas soutenable, et si l'on a pu appuyer

[1]) Le R. P. Folghera explique sa pensée à l'aide d'exemples: il n'y a pas à s'y méprendre, la vérité logique suppose, selon lui, le *contrôle réfléchi* de nos sensations et de nos idées; plusieurs des exemples qu'il allègue exigent même un travail d'*induction*. " Ainsi, dit-il, juger qu'à une impression visuelle de blancheur répond un objet blanc et que cet objet n'est pas un nuage, mais un toit d'ardoise blanchi par la lune, c'est émettre un jugement vrai (p. 431). Ma vue, dit-il ailleurs, se porte sur un objet coloré, dans de favorables conditions de lumière et de position; l'objet me livre sa couleur et ses reflets, sa forme même et ses dimensions; j'en sais ce que je dois normalement en savoir. Ma vue se porte maintenant sur un bâton plongé dans l'eau; il m'apparaît brisé, mais il ne l'est pas. Ma vision me trompe; il y a connaissance, mais connaissance fausse. Cette vérité et cette fausseté se répercutent naturellement dans les idées. Voilà ce que nous pourrions appeler, en l'espèce, présence ou absence (?) de vérité *ontologique*. L'esprit prend conscience de ces sensations et de ces idées; il prononce sur leur *réalité ou leur irréalité*; il n'est plus un miroir mort aux reflets insensibles, mais un miroir vivant *capable de juger de l'exactitude ou de la déformation* de l'image qu'il porte en lui: cet objet brille de telle couleur, ce bâton n'est pas brisé. Cette vérité vivante et intelligente, c'est la vérité *logique*. "

l'interprétation qui y conduit sur certain passage de la *Somme de théologie*, c'est faute de le bien comprendre, dit expressément le cardinal Cajetan [1]).

Nous sommes ainsi amenés à l'examen du second grief qui nous a été adressé : Notre définition de la vérité s'écarte-t-elle des enseignements de saint Thomas d'Aquin ?

V.

Aristote, au IIIe Livre de sa *Métaphysique*, pose nettement la question de savoir ce qu'est le *vrai*, ce qu'est le *faux*.

Il répond : Le *faux*, c'est de dire ou que l'être n'est pas ou que le non-être est. Le *vrai*, c'est de dire que l'être est et que le non-être n'est point [2]).

[1]) La doctrine de saint Thomas sur l'attribution exclusive de la vérité logique à l'acte complexe de composition et de division peut suggérer, dit Cajetan, une première interprétation *superficielle* que voici : La perception visuelle, la simple intellection peuvent s'appeler vraies, sans doute, en tant que la perception, ou la simple intellection sont conformes à la réalité ; mais ni le sens, par son acte de vision, ni l'esprit, au moyen d'une simple appréhension, ne connaissent la conformité de leur connaissance avec la réalité, et, par conséquent, ni l'un ni l'autre ne connaissent la vérité ; par contre, au moyen du jugement, acte d'union ou de désunion des concepts, l'esprit connaît la vérité.

Mais, poursuit Cajetan, cette explication est fausse et en désaccord avec la pensée de saint Thomas. En effet, dit-il, la conformité d'une intuition sensible ou d'une simple appréhension avec la réalité n'étant connaissable qu'au moyen d'un acte de réflexion, il s'ensuivrait qu'un jugement *vrai* ne serait possible qu'au moyen d'un acte de réflexion. Or, cela n'est pas soutenable ; un jugement *direct* peut parfaitement être une connaissance vraie. " Adverte quod planus sensus quem superficies hujus litteræ prima fronte ostendit, videtur quod, quia cognitio sensus, puta visus, aut etiam simplicis intellectus, conformis est rei, ideo vera dici potest : sed quia non potest illam conformitatem quæ est inter ipsam cognitionem simplicem et rem, cognoscere, ideo non cognoscit verum : et quia intellectus componens illam cognoscit, ideo cognoscit verum. — Sed hujusmodi sensus alienus est ab hac littera, secundum veritatem... tum quia illa conformitas non cognoscitur nisi reflexe ab intellectu : *verum autem cognoscitur directe, et non reflexe tantum.*

(Cajetan, *in Summ. theol.*, p. I^a^, q. 16, a. 2.)

[2]) *Δῆλον δὲ πρῶτον μὲν ὁρισαμένοις τί τὸ ἀληθὲς καὶ ψεῦδος. Τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὄν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὂν εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ τὸ ὂν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι ἀληθές.* *Met.* III, 7, Did.

Saint Thomas reproduit, dans son commentaire, les mêmes définitions : (Conclusio ostenditur per) *definitionem veri et falsi. Verum* enim est cum dicitur esse quod est vel non esse quod non est. *Falsum* autem est cum dicitur non esse quod est aut esse quod non est. Ex quo patet per definitionem veri et falsi... [1])

Nous entendrons tout à l'heure Cajetan nous prouver que la définition donnée par saint Thomas : *veritas est adaequatio rei et intellectus* doit s'entendre de la conformité du jugement avec l'énoncé d'un rapport ; ce qui nous intéresse en ce moment, c'est l'opinion personnelle de cet interprète hors de pair de la doctrine thomiste ; la voici sans ambages : « Unde Aristoteles (IV Met. text. 27) *definivit verum et falsum per enuntiabile*, dicens quod *verum est ens esse et non ens non esse*, *falsum autem ens non esse et non ens esse*. Ita quod *enuntiabile definit verum et verum enuntiationem :* ut ostendatur verum proprie in hujus compositione tantùm inveniri, ut verum exercitè. » [2])

Peut-on être plus explicite : L'énonçable définit le vrai et le vrai (ontologique) à son tour sert à définir la vérité de l'énonciation, *enuntiabile definit verum et verum enuntiationem ?*

Ces textes formels d'Aristote, de saint Thomas et de Cajetan nous dispensent d'en aligner beaucoup d'autres.

Aussi bien, il faut se borner. Nous nous contenterons d'examiner de près les passages mêmes que le P. Folghera croit pouvoir invoquer contre nous.

Le premier texte allégué par lui est emprunté à la *Somme de théologie*. Évidemment, ce n'est pas dans cet ouvrage que le saint Docteur peut mettre en question la validité de la science certaine ; il est là en plein dogmatisme et son point de vue y est métaphysique. Là même, pourtant, le rôle intermédiaire de l'appréhension qui doit mettre l'esprit en contact avec les choses, n'est point négligé.

[1]) *In Met.* IV, lect. 8.
[2]) Cajetan, *in Summ. theol.*, 1^a, q. 16, a. 2.

En effet, lorsque saint Thomas veut prouver (q. 16, a. 2) que « la composition et la division » mènent seules à la vérité logique, il ne dit pas : L'acte de composer et de diviser prononce qu'une conception simple est conforme à la réalité extérieure ou, comme nous dirions aujourd'hui, conforme à la chose en soi. Il devait s'exprimer ainsi cependant, s'il avait eu de la vérité la notion simpliste que lui prête le P. Folghera. Il s'exprime tout autrement : L'esprit ne peut connaître et dire la vérité, si ce n'est quand il peut prononcer que la chose est telle que son concept la saisit. « Quando intellectus judicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum. »

Or, comment arrive-t-il à ce prononcé ?

Par le jugement, répond saint Thomas. Car, dans toute proposition, l'esprit prend une forme *signifiée* par le prédicat et l'attribue ou la dénie à la chose *signifiée* par le sujet. « Nam in omni propositione aliquam formam *significatam* per praedicatum, vel applicat alicui rei *significatae* per subjectum, vel removet ab ea. »

La chose « *signifiée* » par le sujet, nous l'avons appelée la chose *présentée à l'esprit* par une première appréhension : les deux expressions ne sont-elles pas équivalentes ?

Dans le *de Veritate,* saint Thomas se pose expressément la question : Qu'est-ce que la vérité, *Quid sit veritas?* Il y répond en esquissant à grands traits l'être, puis les propriétés transcendantales de l'être et, parmi celles-ci, la vérité. Encore une fois, donc, le point de vue du saint Docteur n'est pas critique, mais métaphysique.

Malgré cela, lorsque dans les développements de sa thèse et surtout dans les réponses aux objections, le saint Docteur est amené à accentuer les contours de sa pensée, il montre assez qu'on le comprend mal, lorsqu'on lui fait dire que le vrai ontologique n'est que la chose en soi et le vrai logique le premier concept de cette chose en soi.

« Il ne suffit pas, écrit-il, qu'il y ait une chose et un premier concept d'une chose, pour qu'il y ait à proprement parler vérité. La vérité proprement dite prend naissance avec le jugement, quand l'esprit commence à juger de la chose *appréhendée,* quando intellectus incipit judicare de re *apprehensa.* Or, l'esprit commence à juger de la chose appréhendée, *lorsqu'il prononce que quelque chose est ou n'est pas;* tunc autem judicat intellectus de re *apprehensa* quando dicit quod aliquid est vel non est, quod est intellectus componentis et dividentis. » (Art. 3)

A ceux qui s'imaginent que le vrai métaphysique est la chose en soi et se réclament du texte fameux, tronqué au surplus, de saint Augustin : « verum est id quod est », que répond saint Thomas ? Ce texte peut avoir eu, dit-il, chez saint Augustin, deux sens différents qui ni l'un ni l'autre n'identifient le vrai avec l'être en lui-même : l'expression *id quod est* a pu désigner, chez saint Augustin, le *fondement* de la vérité, « vel definitio illa datur de vero secundùm id quod habet fundamentum in re » ; ou elle a pu équivaloir à l'énoncé d'une proposition, en sorte que, selon cette seconde hypothèse, le sens du texte augustinien serait : le vrai est l'objet du jugement affirmant l'être d'une chose qui est ; vel « *verum est id quod est* » accipitur prout significat affirmationem propositionis, ut sit sensus : verum est id quod est, id est cum dicitur esse de aliquo quod est. *(Ibid., art. 1, ad 1.)*

Du coup, voilà Aristote, saint Augustin et saint Thomas, d'accord tous trois, pour présenter *la vérité ontologique* sous la forme d'un *rapport d'identité* [1]).

Enfin, voici un dernier texte du *de Veritate,* où la distinction entre la *chose* en soi et la chose appréhendée par l'esprit et

[1]) L'hypothèse émise en premier lieu par saint Thomas, que le *id quod est* pourrait signifier, dans la pensée de saint Augustin, non point le vrai *formel* mais le vrai *fondamental,* est une nouvelle preuve que nous ne nous écartons pas de l'esprit du Docteur angélique lorsque, commentant le *de Veritate,* nous distinguons le vrai fondamental, le vrai formel et la connaissance de la vérité. Cfr. *Cont. Gent.* IV, 11.

devenue *objet* de pensée, est exprimée en termes qui pourraient servir d'épigraphe à un examen critique de l'idéalisme contemporain.

L'être et le vrai ne sont pas convertibles, objecte saint Thomas, attendu que le vrai se dit même du non-être, d'une négation, par exemple.

Sans doute, réplique le saint Docteur, le vrai se dit du non-être, mais à la condition que celui-ci acquière au préalable une certaine entité dans la pensée; car pour fournir matière à une proposition, une chose doit tout d'abord se trouver sous les prises de l'intelligence, *quia oportet illud de quo propositio formatur, esse apprehensum sub intellectu. (Art. 1, ad 7).*

Nous ne prolongerons pas davantage cette discussion de textes ; ceux que nous venons de discuter sont classiques, les plus importants ; les autres invoqués par le R. P. Folghera, n'ajoutent rien aux précédents ; nous nous contenterons donc de les reporter en note [1]), en les faisant suivre de quelques

1) Le R. P. Folghera cite en faveur de sa thèse six textes de saint Thomas; les deux plus importants ont été discutés dans les pages précédentes. Nous allons reproduire les quatre derniers, à savoir : *Perihermeneias*, I, 4 ; *de Anima*, III, 11 ; *Metaph.*, VI, 4; *Metaph.*, IX, 11.

Perihermeneias, I, 3. — Le passage invoqué par le P. Folghera se termine par ces mots : Ideo intellectus non cognoscit veritatem nisi componendo vel dividendo per judicium. Quod quidem judicium, si consonet rebus, erit verum : puta, cùm intellectus judicat esse quod est, vel non esse quod non est. Falsum autem, quando dissonat a re; puta cùm judicat non esse quod est, vel esse quod non est.

Ainsi donc, d'après saint Thomas, le jugement vrai est celui qui est d'accord avec les choses, " consonans rebus „; mais il s'agit de bien comprendre le sens attaché par le saint Docteur à cet accord du jugement avec les choses; or il s'en explique aussitôt lui-même : Judicium consonat rebus, cùm intellectus judicat esse quod est, vel non esse quod non est. Le mot *res* désigne donc le *rapport* objectif du principe d'identité; le jugement qui respecte le principe d'identité est vrai, celui qui le méconnaît est faux.

Aussi bien, dans la même leçon troisième, le saint Docteur avait dit : Una duarum operationum intellectus est indivisibilium intelligentia, inquantùm scilicet intellectus intelligit absolutè cujuscumque rei quidditatem, puta, quid est homo. Alia vero operatio intellectus est, secundum quod hujusmodi simplicia *concepta* simul componit et dividit. — Et plus loin : Veritas et falsitas nunquam invenitur in intellectu, nisi per hoc quod intellectus com-

brèves remarques ; mais nous croyons intéressant de nous demander, avant de finir, d'où vient la divergence d'inter-

parat *unum* simplicem *conceptum alteri*... Compositio (datur) *quando intellectus comparat unum conceptum alteri, quasi apprehendens conjunctionem aut identitatem rerum quarum sunt conceptiones.*

Saint Thomas ne se borne pas, comme le P. Folghera, à mettre en présence un concept et une chose en soi, il rapproche une chose simple *conçue*, d'une autre chose simple *conçue;* lorsque l'esprit émet un jugement affirmatif, il établit une comparaison entre deux objets *conçus* et se prononce sur les choses de la nature en tant qu'il saisit l'union ou l'identité des termes mentalement conçus, quasi apprehendens conjunctionem aut identitatem *rerum quarum sunt conceptiones.*

De Anima, III, 11. — Citons d'abord la traduction du P. Folghera : " Dans ces états intellectuels, où se rencontrent vérité ou fausseté, intervient une composition d'idées, c'est-à-dire de choses connues par l'intelligence... Or, voici le texte original : (Incomplexa non sunt vera neque falsa) ; sed in illis *intelligibilibus*, in quibus est verum et falsum, est jam quaedam *compositio intellectuum*, id est *rerum intellectarum.*

Saint Thomas ne parle point " d'états intellectuels ", mais d'*objets intelligibles*. Le vrai et le faux peuvent se rencontrer dans les objets intelligibles complexes, dit-il, pour la raison qu'un objet complexe présuppose plusieurs appréhensions, dont les produits présents à l'esprit fournissent matière à un rapport, *in intelligibilibus* complexis *est jam compositio intellectuum, idest rerum intellectarum.*

Donc, d'après le texte même que le R. P. Folghera croit pouvoir nous opposer — pour avoir lu *états intellectuels* là où saint Thomas écrit *intelligibilia* — la vérité *objective* est un rapport : les choses doivent être intelligées, *rerum intellectarum*, fournir matière à une composition de concepts, avant qu'il puisse être question de vrai ou de faux.

Metaphysicorum, VI, 4. — On ne pouvait, semble-t-il, citer un texte qui fût davantage hors de propos. Ce texte est un commentaire au chapitre IV du Livre cinquième (éd. Didot) de la *Métaphysique*. Or Aristote y dit expressément qu'il n'entend pas traiter à cet endroit, au Livre V, du vrai ou du faux : il parle ici de l'être (τὸ ὄν), dit-il, et non du vrai, qui est un mode d'être (τὸ οὕτως ὄν). — S. Thomas fait la même déclaration : Concludit quod quaecumque oportet speculari circa ens et non ens sic dictum, scilicet prout ens significat verum et non ens falsum, " posterius perscrutandum est ", in fine noni et etiam in libro *de Anima*, et in *Logicalibus*.

Incidemment, toutefois, le philosophe définit le vrai : " le vrai, dit-il, est ce qui appelle une affirmation sur une union de deux termes ou une négation sur leur désunion. τὸ μὲν γὰρ ἀληθὲς τὴν κατάφασιν ἐπὶ τῷ συγκειμένῳ ἔχει, τὴν δ' ἀπόφασιν ἐπὶ τῷ διῃρημένῳ. N'est-ce pas dire que le vrai est un rapport et la connaissance vraie la connaissance d'un rapport ?

A son tour, saint Thomas note en passant : Illa compositio vel divisio, qua

prétation, que ce débat accuse, sur la vraie pensée de saint Thomas d'Aquin.

Écrivant pour un siècle de foi, le Docteur angélique ne pouvait, évidemment, ni poser ni résoudre en termes exprès les problèmes de philosophie critique qui nous obsèdent aujourd'hui. Il faut donc examiner de très près ses enseignements sur la connaissance certaine de la vérité pour les bien comprendre, car il semble souvent, à première vue, s'attacher d'emblée à la réalité extérieure sans tenir minutieusement compte des étapes successives par lesquelles il y arrive. Ainsi, observe Cajetan, si l'on n'y prend garde, on est tenté de donner de la formule : *veritas est adaequatio rei et intellectus*, cette interprétation qui paraît simple, mais qui en réalité est fautive : La vérité est l'accord d'une première pensée avec la réalité ; et d'ajouter alors que, si le jugement est seul à

intellectus conjungit vel dividit *sua concepta*, est tantùm in intellectu, non in rebus. *Consistit* enim *in quadam duorum comparatione conceptorum.*

Quant au reste du commentaire, il ne se rapporte qu'indirectement à notre sujet.

Metaphysicorum, IX, 11. — Ce dernier texte allégué par le R. P. Folghera se rapporte au Livre IX, chapitre X de la *Métaphysique*. Aristote y développe sa thèse familière que le vrai et le faux ne sont attribuables aux choses qu'à raison d'une composition ou d'une division. Τοῦτο (ἀληθὲς ἢ ψεῦδος) δ'ἐπὶ τῶν πραγμάτων ἐστὶ τῷ συγκεῖσθαι ἢ διῃρῆσθαι. C'est pourquoi, continue Aristote, celui qui croit séparé ce qui est séparé, uni ce qui est uni, connaît la vérité. Le langage est d'accord avec cette thèse. Vous n'êtes pas blanc parce que nous croyons en vérité que vous êtes blanc, mais, au rebours, parce que vous êtes blanc, nous sommes dans la vérité lorsque nous disons que vous êtes blanc.

Saint Thomas tire de là la conclusion : Oportet veritatem et falsitatem, quae est in oratione vel opinione, reduci ad dispositionem rei *sicut ad causam.*

Personne ne songe à contester cette conclusion.

Mais il importe de préciser ce qu'il faut comprendre sous le nom de réalité, *cause* de la connaissance vraie. Est-ce exclusivement la chose existante dans la nature? Que deviendrait, dans cette hypothèse, la vérité des sciences abstraites, mathématiques et métaphysiques ?

Saint Thomas, dans le passage même qui est ici en question, donne comme objet vrai, mesure de la connaissance, non point seulement les choses d'expérience, mais des rapports abstraits dans le genre de celui-ci : " puta hominem esse animal. "

proprement parler, une connaissance vraie, c'est parce que le jugement seul prononce que la connaissance vraie est vraie.

Le R. P. Folghera s'est laissé séduire par cette interprétation de surface de la doctrine thomiste. Aussi nous nous sommes vu obligés de lui opposer plus haut [1] cette conséquence : si votre commentaire était juste, il faudrait dire que la connaissance *directe* de la vérité est impossible. « Planus sensus quem superficies litterae prima fronte ostendit est alienus ab hac littera secundùm veritatem, quia ex eo sequeretur verum non cognosci nisi reflexe ab intellectu ; verum autem cognoscitur directe et non reflexe tantum. » [2])

Mais en réalité, poursuit Cajetan, la définition de la vérité n'est pas aussi simple ; lorsque l'on y regarde de près, la formule *adaequatio rei et intellectus* manque de clarté et elle est inadéquate à son objet.

Elle est inadéquate à son objet : en effet, appliquée aux *choses*, elle est bonne, sans doute, attendu que les choses sont vraies pour autant qu'elles sont conformes à la pensée qui a présidé à leur production ; mais appliquée à l'*intelligence*, elle cesse d'être vraie, au moins dans sa teneur générale, attendu que, du sentiment de tous, l'acte élémentaire d'appréhension n'est ni vrai ni faux [3]).

Il faut donc creuser plus à fond la formule alléguée par saint Thomas pour en saisir le véritable sens.

La notion du simple concept, comme tel, ne renferme pas nécessairement celle de ressemblance à autre chose. Il est

1) Voir ci-dessus, p. 392.

2) Cajetan, *in 1am*, q. 16, a. 2.

3) « Ex his autem patet quod obscuritatem magnam in hac materia ponit, scilicet quod veritas est conformitas intellectus et rei. Hoc enim potest intelligi de veritate rei, vel de veritate absolutè. Et primo modo est optime dictum : quoniam veritas qua omnis res in suo gradu essendi dicitur vera, sive cognoscat sive non, consistit in conformitate horum duorum, ut patet ex littera hac et praecedente : secundo autem modo, ut prima fronte apparet, est bene dictum, sed particulariter intelligendum : quia non conformitas cuiuscumque intellectus, sed intellectus complexi tantum, est veritas, ut patet ex dictis. » *L. c.*

possible, sans doute, que le concept *soit* semblable à autre chose, nous n'avons pas l'intention de le nier, mais nous disons que la définition du concept n'exprime pas formellement un rapport de conformité ou de non-conformité à quelque chose.

Le jugement, au contraire, n'est pas définissable *sans que sa définition exprime un rapport, soit de conformité soit de non-conformité* avec l'attribution d'une chose à une autre, d'un prédicat à un sujet.

Or, la notion de vérité implique celle de conformité à quelque chose; la notion de fausseté implique celle d'un désaccord avec autre chose.

Donc le jugement seul comporte *essentiellement*, — c'est-à-dire de par sa nature même et non pas seulement au hasard des circonstances, — le caractère de vérité ou celui de fausseté [1]).

Et nous en revenons ainsi à la doctrine fondamentale d'Aristote. « Le vrai c'est l'union de deux notes, objet d'une

1) Sed si altius definitionem hanc perscrutati fuerimus, inveniemus quod universaliter et proprie loquendo, haec definitio soli veritati absolutè convenit; et non veritati rei, nisi extensive. Conformitas enim intellectus ad rem, dupliciter potest in intellectu inveniri: uno modo per accidens, alio modo per se. Nulli enim intellectui incomplexe ut sic, convenit per se conformitas ad rem: quia incomplexum ut sic, respectum nullum aequalitatis aut inaequalitatis ad alterum exercet, quamvis forte adaequatum alteri de facto sit, ut patet inductive. Complexa autem enuntiatio mentalis omnis per se exercet, in propria ratione, quod sit aequalis vel inaequalis enuntiatae rei: quoniam essentialiter est similitudo quod hoc insit vel non insit illi; et si quidem inest quod repraesentat inesse, conformis dicitur; sin autem, difformis. Cum igitur aliquis intellectus sit ex propria ratione conformis aut difformis; et de ratione veritatis absolute sit conformitas intellectus; consentaneum est quod de intellectu cui per se convenit conformitas, est sermo. Ita quod sensus est; veritas est conformitas intellectus et rei, id est: veritas est intellectus per se conformis rei, vel, conformitas intellectus per se subjecti conformitatis: ut sic in definitione veritatis ponatur intellectus tanquam subjectum non per accidens, sed per se. Talis autem est intellectus componens, ut dictum est. Unde Aristoteles, IV *Metaphys.*, text. 27, definivit verum et falsum per enuntiabile, dicens quod *verum est ens esse et non ens non esse, falsum autem ens non esse et non ens esse.* Ita quod enuntiabile definit verum, et verum enuntiationem: ut ostendatur verum proprie in hujus compositione tantum inveniri, ut verum exercite. (CAJETAN, *in Summ. Theol.* p. Ia, q. 16. a. 2).

affirmation, ou leur désunion, objet d'une négation. — Τὸ *μὲν γὰρ ἀληθὲς τὴν κατάφασιν ἐπὶ τῷ συγκειμένῳ ἔχει, τὴν δ'ἀπόφασιν ἐπὶ τῷ διῃρημένῳ* [1] ou encore : Le vrai est l'objet de l'énonciation, que ce qui est est et que ce qui n'est pas n'est pas ; le faux est que ce qui est n'est pas et que ce qui n'est pas est. *Verum* est ens esse et non ens non esse, *falsum* autem, ens non esse et non ens esse.

Il est donc permis de garder la définition traditionnelle de la vérité logique : *Veritas est adaequatio intellectus et rei*, *la vérité logique est l'accord de nos pensées avec la réalité*, mais nous retiendrons que, sous le nom de *pensée*, il faut entendre le jugement, et que, sous le nom de *réalité*, il faut entendre, en premier lieu, l'identité objective des deux termes du jugement et, en second lieu, la réalité objective de chacun des deux termes.

Le contrôle de l'identité objective des termes du jugement et de la valeur réelle de chacun d'eux forme, ainsi que nous l'avons dit dès le début de cette étude, le double objet de la critériologie générale.

Ces discussions sur la notion de vérité ne sont point vaines ; elles peuvent contribuer, croyons-nous, à dissiper entre réalistes et idéalistes plus d'un malentendu.

D. Mercier.

[1]) *Metaph.*, V, 4.

XVII.

L'influence du Kantisme sur la Théologie protestante.

Dans le programme du « Congrès de l'histoire des religions » pour 1900, M. Réville inscrit cette question significative : montrer l'influence de la philosophie de Kant et de Hegel sur la théologie allemande.

Le problème est posé à son heure : jusqu'ici, en effet, on n'a pas remarqué suffisamment la profonde infiltration des idées philosophiques dans les divers systèmes de la théologie réformée. Un des premiers M. Otto Pfleiderer, professeur à l'Université de Berlin, aborde ce point de vue dans sa savante étude sur « l'évolution de la théologie protestante en Allemagne depuis Kant, et en Angleterre depuis 1825 » [1]. Mais, comme il l'insinue lui-même, il est loin d'avoir épuisé le sujet, et, d'ailleurs, il ne s'est arrêté qu'à des conclusions peu explicites [2].

Nous nous proposons de retracer à grandes lignes ce travail d'envahissement des idées kantiennes et postkantiennes dans les diverses écoles théologiques d'Allemagne [3].

1) OTTO PFLEIDERER, *Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant und in Grossbritannien seit 1825*. Freiburg. Mohr. 1891.

2) PFLEIDERER, *l. c.*, p. IV : " Natürlich ist hierbei die Grenze so fliessend, dass nicht immer bei der getroffenen Auswahl auf die Zustimmung aller zu rechnen ist. „

3) Nous ne nous occuperons pas ici de la science anglaise : c'est dans la première moitié du siècle, que la théologie protestante subit en Angleterre les premières étreintes du criticisme rationaliste ; les " Tractariens ou Puseyistes „ s'en affranchirent bientôt ; ils la ramenèrent aux sources de la Tradition, auxquelles elle doit s'alimenter, et cette vie propre, pour s'être beaucoup affaiblie, cependant se prolonge toujours.

I.

On a dit et répété que le scepticisme est le dernier mot de la philosophie de Kant. A la formuler en ces termes absolus, la thèse ne nous semble pas exacte. Il suffit, en effet, de rappeler quelques doctrines kantiennes pour s'assurer que toute certitude n'en est pas bannie. Elle trouve une place, même dans la critique de la raison théorique, où les « formes à priori » lui servent de fondement. La catégorie de causalité reste debout, bien fragile il est vrai et restreinte à nos phénomènes subjectifs ; et si Kant refuse de se prononcer sur l'existence des « choses-en-soi », il est loin de les nier. Dans la critique de la raison pratique, le philosophe de Kœnigsberg démontre que l'ordre moral est étayé sur l'absolu, et que la réalité de l'âme et de Dieu a pour garants les données les plus certaines de notre vie morale.

Il est une autre pensée qui nous semble dominer le monument kantien et en explique bien mieux la structure : l'autonomie de la raison individuelle. Autonomie de la raison théorique, qui se trouve affranchie des « choses-en-soi »[1]), et transforme même les impressions venues du dehors en les soumettant au jeu subjectif des « formes à priori ». Autonomie de la raison pratique, puisque « l'impératif catégorique », norme de la moralité, proclame l'indépendance de l'agir vis-à-vis de tout mobile extérieur ou étranger à l'accomplissement du devoir pour lui-même. En résumé : la raison autonome, érigée en législatrice souveraine des choses et de nos actions, voilà le dernier mot du Kantisme !

C'est l'individualisme à outrance, l'apothéose de la raison individuelle, la revendication, au nom de la philosophie, de

1) La Révélation même, pour Kant, est un fait inconnaissable quoique possible : la raison pure n'a pas à le connaître.

l'absolue indépendance de l'homme vis-à-vis de tout ce qui n'est pas lui [1]).

*
* *

Or, ne voit-on pas que ce principe nouveau, appelé à régir les luttes philosophiques du XIXe siècle, a d'étroites affinités avec les idées organiques de la Réforme? Comme le philosophe allemand, Luther flatte l'orgueil de la pensée, il glorifie la valeur personnelle de l'homme et ne soumet celui-ci qu'aux inspirations de son for intérieur. Cependant le réformateur religieux est dépassé en hardiesse par le novateur philosophe. Pour Luther, l'indépendance de la conscience individuelle à l'égard du monde extérieur n'entame en rien la soumission originelle de l'homme vis-à-vis de Dieu, de l'Évangile et des grandes manifestations de la pensée et de la volonté divines à travers l'histoire. En brisant ces derniers liens qui enchaînaient l'homme à l'absolu, Kant a hissé la raison humaine au sommet le plus élevé où l'on pût rêver jamais de l'établir. Il a formulé dans leurs conséquences extrêmes les principes du protestantisme : sa philosophie est l'héritière et la continuatrice de la Réforme [2]).

Dès lors, la philosophie de Kant, à son tour, eut son contrecoup dans la théologie postérieure. Essayons de le montrer, en jetant un coup d'œil sur l'histoire des principaux systèmes protestants de ce siècle.

[1]) En 1784, en réponse à la question : *Was ist Aufklärung?*, Kant écrit : « Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen sich seines Verstandes *ohne Leitung eines Anderen* zu bedienen. „

[2]) M. Pfleiderer a pleinement raison quand il écrit : " Soweit auch jene Philosophie von den kirchlichen Dogmen anscheinend oder wirklich abliegen mochte, so war sie doch aus dem eigensten Princip des Protestantismus entsprungen, und eine legitime Erbin und Fortsetzerin des Werkes der Reformation : und inderthat, sowenig beide identificirt werden können, so unverkennbar ist doch ihre tiefgehende Verwandtschaft „. *L. c.*, p. 79. — Cf. *Kantstudien, Kant der Philosoph des Protestantismus*, von F. PAULSEN. B. IV, H. 1, 1899 : l'auteur croit " dass der Protestantismus keine Ursache hat, der kantischen Philosophie als seiner echten Frucht zu schämen, wie andererseits Kant seine Abkunft von Luther nicht wird verleugnen wollen „ (p. 2).

II.

A l'aurore du XIXe siècle, la science protestante se trouvait en présence de deux principes incompatibles : d'une part, l'individualisme absolu et l'autonomie de la raison (die subjective Selbstgewissheit), qui depuis Kant était considérée comme la base indiscutable de toute science ; — d'autre part, la dépendance de l'individu vis-à-vis d'un élément extrinsèque, à savoir vis-à-vis de la communauté historique établie pour le salut de l'humanité (die gemeinschaftliche und geschichtliche Heilserfahrung). En vertu du principe kantien, la religion n'a qu'une valeur subjective, et son côté historique entre dans le domaine du surnaturel, c'est-à-dire de l'inconnaissable. En vertu du principe protestant, la tradition évangélique et ses données fondamentales sont des certitudes dont la théologie ne peut méconnaître ni l'existence objective ni la haute valeur.

Les diverses écoles que la critique contemporaine s'accorde à distinguer dans le mouvement théologique de l'Allemagne protestante [1], ont diversement essayé de concilier ces deux principes inconciliables.

L'*école romantique*, fondée par Herder et Schleiermacher au début du siècle, sacrifia en partie les idées de Kant aux droits de la tradition historique. Elle naquit d'une réaction contre le rationalisme kantien dans ses subversives applications à la théologie. Tandis que Kant met à la base de son criticisme rationaliste le rôle prépondérant de la raison, Schleiermacher et son disciple Neander accentuent la signification de l'imagi-

[1] A consulter, par exemple, LICHTENBERGER, *Histoire des idées religieuses en Allemagne depuis le XVIIIe siècle jusqu'à nos jours*. 2e éd. Paris, Fischbacher, 1888. L'auteur s'attache trop aux groupes et aux individualités, pour pouvoir clairement dessiner l'évolution des idées. A mentionner à ce point de vue GEORGES GOYAU, *L'Allemagne religieuse, le Protestantisme*. 2e éd. Paris, Perrin, 1898. — Cfr. ch. II. L'évolution du protestantisme contemporain, les doctrines.

nation et du cœur : christianisme sentimental, qui fait une large part à l'histoire biblique et récuse toute parenté avec les systèmes de philosophie[1]). Sans s'en douter, ils subissent cependant l'ascendant de ces doctrines spéculatives qu'ils honnissent. Ainsi, Strauss déjà le fit remarquer[2]), dans les théories de cette école sur les rapports de Dieu et du monde, on retrouve la *natura naturans* et la *natura naturata* de Spinosa. De plus, avec les kantiens, les romantiques proclament l'autonomie et la valeur individuelle[3]) : seulement les privilèges que Kant accorde à la raison, ils préfèrent en investir l'imagination et le sentiment. Au despotisme de la raison se substitue le despotisme du cœur. La foi n'est autre chose qu' « une disposition subjective de notre conscience, en tant qu'elle se trouve en harmonie avec les données de la conscience et les lois de l'esprit »[4]). Le dogme, dès lors, se fixe et se développe d'après la conscience individuelle. « Ce n'est point dans les livres, et ce n'est point non plus dans les traditions que la religion a son siège, c'est dans notre cœur »[5]).

*
* *

Parallèlement à l'école romantique, une école de *théologie spéculative* s'inspire tout entière des idées de Kant qu'elle amplifie et transforme : c'est *l'école hégélienne*. Hegel rend à la raison théorique, à l'Esprit, la place d'honneur qu'il occupe dans le Kantisme, mais il imprime au système une orientation

1) " Die evangelische Kirche, écrit SCHLEIERMACHER, ist sich bewusst, dass die ihr eigenthümliche Gestaltung der dogmatischen Sätze nicht von irgend einer philosophischen Form oder Schule abhängt oder überhaupt von einem speculativen Interesse ausgegangen ist, sondern nur von dem der Befriedigung des unmittelbaren Selbstbewusstseins allein mittelst der echten und unverfälschten Stiftung Christi „ (cité par PFLEIDERER, *l. c.* p. 108.)

2) STRAUSS, *Charakteristiken und Kritiken*, p. 166.

3) On remarquera que les grands courants, le spinosisme et l'idéalisme, partis tous deux du spiritualisme cartésien du XVIIe siècle, se rencontrent au XIXe dans la théorie de Schleiermacher. Cf. D. MERCIER, *Les Origines de la Psychologie contemporaine*. Louvain, 1897, pp. 48 ss.

4) PFLEIDERER, *l. c.*, p. 102.

5) G. GOYAU, *l. c.*, p. 78.

nouvelle en lui donnant un caractère *idéaliste* et *panthéiste*. En dehors de l'Esprit, rien n'est ; le monde et ses évolutions ne sont que des créations de l'Esprit, poursuivant son développement fatal par le processus uniforme de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse. De plus, l'Esprit est un principe impersonnel, l'*un-omnia*, dont les intelligences humaines ne sont que d'éphémères efflorescences. Or, les évolutions de l'Esprit suivent des étapes historiques : toute histoire, donc aussi l'histoire du christianisme, n'est qu'une forme de ce devenir immanent. Biedermann ne prétend-il pas en termes explicites que l'histoire du dogme se déroule en nous ? [1]

L'école de Hegel a donc trouvé une formule originale pour maintenir la valeur du principe historique dans une théologie issue de l'esprit kantien. Dans l'atmosphère de ces idées se meut la célèbre *école de Tubingue*, fondée par F. Chr. Baur [2] : comme principal objectif, elle se propose de rechercher l'unité transcendantale à travers les luttes d'évolution. Bien longtemps sa voix a fait autorité dans le camp scientifique du protestantisme, et aujourd'hui même son influence n'a pas totalement disparu [3].

1) BIEDERMANN, *Christliche Dogmatik*, 2 Aufl. 1 B. S. 332 f. (cité par A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, p. 32).

2) A l'école hégélienne se rattache aussi *l'école radicale*, fondée par Feuerbach (1804-1872) : il inaugure dans son école théologique l'agnosticisme qui a fait son apparition sur le domaine de la philosophie idéaliste (Cfr. D. MERCIER, *l. c.* p. 65 ss.) ; la religion positive, c'est l'inconnaissable : le système qu'il défend, s'appelle l' " anthropologische Religionstheorie „. Dans cette école se rencontrent des maîtres comme Büchner et Virchow pour la philosophie, Karl Marx pour l'économie sociale, Bruno Bauer pour les sciences religieuses. — En outre, *l'école libérale*, édifiée par Karl Aug. Hase (1800-1890), n'est qu'une dépendance, plus éloignée il est vrai, de l'école hégélienne, elle se ressent aussi de l'influence de l'école de Schleiermacher. " Biedermann, Lipsius, M. Otto Pfleiderer appartiennent à cette école, chacun d'ailleurs ayant sa méthode et son symbolisme, et subordonnant la théologie à sa philosophie personnelle „ (GOYAU, *l. c.* p. 81).

3) Ainsi, le grand mérite que trouve M. A. Harnack aux travaux de F. Chr. Baur, c'est d'avoir appliqué les théories hégéliennes à l'histoire du dogme : " immer wird es indess das unvergängliche Verdienst des grossen Schülers Hegel's, F. Chr. Baur's, in der Theologie bleiben, dass er zuerst eine

Cependant une violente réaction se préparait, au nom de la piété populaire et de la tradition ecclésiastique, si brutalement méconnues par les excès de la théologie rationaliste. C'est *la théologie de la restauration*, réfractaire, celle-là, à toute influence de la philosophie à la mode, sympathique tout au plus à ce groupe de poètes et de théologiens romantiques qui, comme Schleiermacher, faisaient de leur côté guerre ouverte à l'idéalisme théologique.

Enfin, faut-il montrer l'infiltration profonde du Kantisme dans la théorie proposée par Rothe ? Elle porte le nom de *théologie de la conciliation* (Vermittlungstheologie, Vermittlungspartei), parce qu'elle veut concilier l'élément psychologique et l'élément historique, la science et la tradition, Kant et Schleiermacher. Cet « éclectisme théologique » n'était pas né viable ; il ne conquit jamais une place prépondérante.



Depuis quelques années, il faut reconnaître qu'une direction nouvelle a pris naissance dans la science protestante. On a déserté les grandes écoles spéculatives d'antan, pour se vouer avec passion à l'étude historique du problème religieux.

Mais ici encore on retrouve, à l'état sporadique, l'influence de la philosophie : l'évolution universelle et fatale appliquée à l'histoire du christianisme (Hegel), la raison individuelle érigée en arbitre souverain de toute certitude (Kant), l'instinct religieux aveugle des masses substitué à la libre volonté de l'individu, ces théories et bien d'autres sont des réminiscences

einheitliche Gesamtauffassung der Dogmengeschichte zu geben und *den ganzen Prozess in sich nachzuerleben versucht hat*, ohne die kritischen Errungenschaften des 18. Jahrhunderts preis zu geben ». (*l. c.* p. 32).

[1] On pourra méditer à ce point de vue quelques pages écrites par MM. Langlois et Seignobos (*Introduction aux études historiques*, 2e éd. Paris, 1899, pp. 246 et ss.), qu'on ne soupçonnera pas d'être trop favorables aux conceptions catholiques. On nous permettra d'en citer quelques lignes : « en fait, on ne s'arrête plus guère aujourd'hui à discuter, sous sa forme théologique, la théorie de la Providence dans l'histoire. Mais la tendance à expliquer les faits historiques par des causes transcendantes persiste dans des théories

d'école qui, à l'heure qu'il est, imprègnent encore profondément la théologie et l'historiographie protestantes [1]).

Un des historiens protestants les plus autorisés, M. Harnack, enseigne que le dogme chrétien, « produit de la théologie », n'est que « le travail de l'esprit grec sur le terrain évangélique » [1]). Nous n'examinerons pas ici cette thèse, qui expliquerait, d'après lui, l'origine de nos croyances ; nous remarquons seulement qu'elle s'adapte adéquatement à la Dogmatique protestante que le XIX[e] siècle a vue fleurir en Allemagne : en vérité, elle n'est que le travail de l'esprit *allemand* sur le terrain de l'Évangile [2]).

E. VAN ROEY.

plus modernes où la métaphysique se déguise sous des formes scientifiques. Les historiens du XIX[e] siècle ont subi si fortement l'action de l'éducation philosophique que la plupart introduisent, parfois à leur insu, des formules métaphysiques dans la construction de l'histoire... La théorie du caractère rationnel de l'histoire repose sur l'idée que tout fait historique réel est en même temps " rationnel „, c'est-à-dire conforme à un plan d'ensemble intelligible : d'ordinaire, on admet comme sous-entendu que tout fait social a sa raison d'être dans le développement de la société... C'est l'idée fondamentale de l'Hégélianisme... De la même source métaphysique sort aussi la théorie hégélienne des *idées* qui se réalisent successivement dans l'histoire par l'intermédiaire des peuples successifs... De la même conception optimiste d'une direction rationnelle du monde découle la théorie du *progrès* continu et nécessaire de l'humanité. Bien qu'adoptée par les positivistes, elle n'est qu'une hypothèse métaphysique... „ (pp. 247 et ss.) — Or, toutes ces conceptions, tous les jours appliquées au Christianisme et à l'Église, s'inspirent manifestement du Kantisme et de l'Hégélianisme.

1) A. HARNACK, *l. c.*, p. 18 : " das Dogma ist in seiner Conception und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums. „

2) A qui demanderait où doit aboutir ce travail philosophique du Protestantisme, M. Pfleiderer répond : " dass die Arbeiten der Besten und Weisesten unter allen... den Theologen unseres Jahrhunderts, wie verschiedene Wege sie im Einzelnen einschlagen mochten, doch alle in der Richtung auf das eine Ziel hin lagen, dass *das Christenthum seiner dogmatischen Hüllen und Fesseln sich entledige* und seine weltüberwindende Kraft erweise in dem ethischen Idealismus einer an Gott gebundenen und die Menschheit zum Bruderband verbindenden Liebe „ (p. 494).

Mélanges et Documents.

VII.

Quelques opinions sur la Sociologie à l'Université de Berlin.

(*Suite et fin.* *)

II.

SCHMOLLER.

M. Schmoller ne se pose ni en philosophe ni en sociologue, mais en économiste. Cependant, la façon même dont il conçoit l'économie politique, ses connaissances historiques, sa culture philosophique l'ont amené à rechercher les rapports des différentes sciences sociales. On sait que M. Schmoller s'est formé au contact de l'École historique dont l'influence, en Allemagne, a été si profonde. Quand M. Wagner parle de son collègue à l'Université de Berlin, il l'appelle toujours, non sans un grain d'affectation, " le chef de la Jeune école historique... Malgré son originalité et son érudition, je crois bien que M. Schmoller doit à Roscher les traits principaux de sa doctrine économique.

Un des caractères distinctifs de l'école historique consiste dans l'affirmation de l'interdépendance des différents phénomènes sociaux. Un type de société, à un moment déterminé de son histoire, constitue un ensemble harmonieux. Les formes les plus diverses de l'activité sociale se compénètrent, s'influent mutuellement et manifestent, chacune selon sa nature, des caractères généraux communs à toute l'époque [1]).

*) Voir la *Revue Néo-Scolastique*, août 1899, p. 300.

[1]) M. SCHMOLLER a parfaitement résumé en peu de mots, les services rendus par la méthode historique à l'économie politique.

" C'est elle qui en toute première ligne ruina la théorie de droit naturel,

Dès lors, pour bien saisir l'esprit d'une espèce spéciale d'activité sociale, il faut la replacer dans le cadre où elle s'est développée et la rapprocher des autres activités d'espèce différente. C'est ainsi qu'Hegel, qu'on peut considérer comme le métaphysicien de l'historisme, pour comprendre une époque, étudie sa littérature. Il est persuadé, d'une part, que la littérature est conditionnée par les phénomènes sociaux contemporains, d'autre part, qu'elle est la manifestation la plus claire et la plus significative des forces dominantes du temps. Cette idée de dépendance, d'organisme spirituel, est si exagérée par certains tenants de l'école historique, qu'ils l'hypostasient en une sorte d'être mystique : l'*âme du peuple*, l'*esprit populaire*.

Sans ces exagérations, M. Schmoller a retenu l'essentiel de cette conception historique pour l'appliquer à l'économie politique. Pas plus que Roscher, il n'admet une économie politique *de droit naturel*, valable pour tous les temps et pour tous les peuples. Il ne reconnaît que des systèmes économiques nationaux, variant aux différentes époques de l'histoire. Et quand on parle de l'économie politique de tel peuple déterminé, écrit-il, cela veut dire qu'il y a quelque chose de commun et de spécial dans les relations économiques de ce peuple à un moment de son histoire. Ce quelque chose de commun n'est pas seulement l'unité du territoire et de l'état, mais un complexus de sentiments et d'idées formé par la langue, l'histoire, les souvenirs, la religion, le droit. Ce complexus, qu'on pourrait qualifier du terme général de *mœurs*, et dans lequel tous les mobiles psychologiques (économiques, moraux, religieux, juridiques) sont enserrés et hiérarchisés, constitue, au point de vue *subjectif*, une forme spéciale de vie intérieure, commune à tout un peuple : au point de vue *objectif*, un ordre de vie extérieure, qui se manifeste dans les institutions, domine toutes les formes de l'activité nationale et, par conséquent aussi, son

qui expliquait la société par l'échange égoïste : elle montra que les hommes n'étaient pas toujours les mêmes et n'agissaient pas au milieu de formes économiques et sociales toujours identiques. Elle créa l'idée d'un développement historique des peuples et de l'humanité, en même temps que des institutions économiques. *Elle rétablit les justes rapports qui existent entre les recherches économiques, les mœurs, le droit, l'État, et en général les causes principales du développement de la civilisation.* Elle apprit à placer l'examen des phénomènes collectifs à côté des conclusions tirées de l'individu et de ses intérêts égoïstes. Elle apprit à placer une juste synthèse à côté de l'analyse. *De bien des manières elle donna à l'abstraction qui isole, le complément dont elle avait besoin, en tant qu'elle apprit à considérer ses résultats comme des parties d'un tout complexe.* „

économie politique. Le moindre travail individuel dans une nation civilisée n'est jamais complètement dénué de moralité [1]) ; car la pure force instinctive naturelle ne conduit qu'à un effort passager, très grossièrement systématisé, qui cesse aussitôt que la nécessité n'est plus présente et pressante.

Tout ce qui va au delà, tout ce qui est marqué d'un caractère intellectuel, et nécessite une action suivie et systématisée, est produit de culture et de moralité. Ce qui est déjà vrai pour la simple activité individuelle, se réalise à un plus haut degré pour les actions économiques et sociales. Celles-ci entrent dans un système de rapports réciproques, et alors les questions techniques, loin d'être les seules et les plus importantes, reçoivent leurs modalités de toutes les autres conditions de la vie sociale, et particulièrement des mœurs et du droit.

Sans doute, à la base de toute vie économique il y a un pur instinct, des nécessités fondamentales et des moyens strictement adaptés à leur satisfaction. Mais la vie sociale greffe sur ce tronc une foule d'éléments moraux. Elle travaille ces instincts primitifs et les moyens de les satisfaire, les dégrossit, les fait rentrer dans des cadres moraux et même esthétiques. Il suffit de citer les besoins élémentaires : la faim, la soif, le besoin de se vêtir et de s'abriter, l'instinct sexuel, pour se rappeler comment ces impulsions primitives se sont compliquées et transformées au cours des temps. Or, l'organisation économique de chaque peuple trouve son expression essentielle dans les mœurs et dans le droit économiques de ce peuple. Cela est évident pour les grandes institutions économiques, qui sont en même temps des institutions juridiques : tels, l'esclavage, le servage, les corporations, etc. Mais même dans des questions de détail où il n'y a apparemment aucun principe de droit en jeu, on peut voir que chaque état économique durable repose sur des règles morales.

Certains économistes, tout en admettant qu'une économie politique idéale, invariable, valable pour tous les temps, est une utopie insoutenable, affirment que les faits naturels et techniques sont toujours décisifs pour l'organisation d'un système économique. Les systèmes économiques, disent-ils, varient, parce que les faits naturels (population, découverte de mines, inventions, etc.) dont ils dépendent et surtout la technique viennent à changer ; ces deux ordres de faits sont, à chaque moment, les causes génératrices adéquates de tout le

[1]) En prenant naturellement ce terme dans le sens très large que nous venons d'esquisser.

système. Schmoller reconnaît, ce qui est d'ailleurs évident, que ces faits exercent une influence considérable sur les mœurs et sur le droit ; il admet encore qu'une nouvelle technique, surtout quand elle atteint rapidement une grande extension, peut se trouver en conflit avec un droit ancien, adapté à une technique et à une division du travail périmées. Mais il nie, et il a raison, qu'entre une technique donnée et le droit et les mœurs économiques y correspondants, il y ait une dépendance causale. Sur un plan technique restant essentiellement le même, on peut bâtir des rapports juridiques et moraux différents C'est que ces derniers dépendent de la civilisation du temps. En résumé, toute vie économique est dominée par deux séries de faits relativement indépendantes l'une de l'autre. D'un côté, les causes naturelles techniques, de l'autre les causes dérivées de la vie psychologique et morale des peuples. Une science économique, dans le sens plénier du mot, doit étudier ces deux séries de faits.

M. Schmoller a développé toutes ces considérations, pour la première fois, dans un écrit d'allure polémique, dirigé contre M. H. de Treitschke [1]). Elles avaient pour but de servir de base théorique à la défense du programme réformiste des *socialistes de la chaire*. Puisque toute organisation économique, par là même qu'elle est sociale, est affaire de droit et de morale, autant que de technique; là où une nouvelle organisation du travail et de nouveaux modes de répartition de la richesse engendrent des injustices, l'État a le devoir d'intervenir, les publicistes ont le droit d'agiter l'opinion pour aboutir aux réformes nécessaires.

Mais si ce point de vue de l'harmonie des différentes forces sociales est vrai pratiquement; s'il s'impose au législateur, à l'homme d'œuvres, au publiciste, il est également vrai scientifiquement et il s'impose aux savants dans la recherche des causes explicatives. C'est pourquoi, dans un autre écrit purement théorique, ayant pour objet " la méthode „ [2]) en économie politique, M. Schmoller a repris les mêmes idées, en les envisageant sous un angle différent. C'est ainsi qu'il a été amené à esquisser le rôle et le programme de la sociologie. En réalité, la pensée de M. Schmoller sur ce point spécial reste assez flottante, et ce flottement s'accuse davantage encore dans les entretiens particuliers ; néanmoins, elle est intéressante comme indication.

1) *Ueber einige Grundfragen der Socialpolitik und der Volkswirthschaftlehre* (in Hildebrands Jahrbüchern für Nationalœkonomie und Statistik, 1874-1875).

2) *Die Volkswirthschaft, die Volkswirthschaftlehre und ihre Methode.*

L'économie politique, comme toute science, a pour objet la recherche des causes. Or, comme nous l'avons vu, les causes des événements économiques sont de deux espèces. Il y a les causes naturelles et les causes psychologiques. Ces deux groupes de causes sont indépendants ou, tout au moins, ne se déduisent pas l'un de l'autre. Le monde économique, qui s'est greffé sur le monde naturel, doit surtout son origine aux forces internes de l'homme qui se sont d'abord affirmées comme instincts et sentiments, comme idées et buts, plus tard comme actions et directions habituelles de la volonté. En tant que la psychologie et la morale ont pour objet d'analyser et d'exposer l'ensemble de toutes ces forces, on a pu appeler l'économie politique, une science psychologique ou morale. Stuart Mill faisait entrer ces deux termes dans la définition de la sociologie, et il pensait qu'une éthologie, ou science du caractère, dérivée des lois générales de la nature humaine, devait être le fondement des sciences sociales.

Mais pour rattacher l'économie politique à la psychologie et à la morale, il ne suffit pas de prendre pour point de départ des déductions, des facultés élémentaires très simples, comme les sentiments de plaisir et de douleur, l'égoïsme et l'altruisme. Il faut fouiller plus profondément pour découvrir les racines psychologiques de tous les phénomènes économiques. La voie est frayée dans ce sens. Schäffle a essayé d'utiliser pour les recherches économiques la psychologie d'Herbart, — Brentano et Neumann ont publié d'importantes études de ce genre. A leur suite, Schmoller étudie l'influence de l'idée et du sentiment de justice sur les organisations économiques, ainsi que les phénomènes psychologiques qui sont à la base des associations de marchands. Il conviendrait d'abord de multiplier ces monographies, de façon à découvrir les substrats mentaux de tous les mobiles économiques.

Pour arriver à une notion vraiment explicative, le problème devrait être élargi *jusqu'à l'étude de toutes les forces de l'âme humaine qui se développent dans la vie sociale.*

A côté de l'instinct d'acquisition et de l'égoïsme, il faudrait replacer les autres instincts, pour voir comment ils s'amalgament entre eux et s'influencent réciproquement ; il faudrait faire la théorie générale de ces forces élémentaires, depuis les plus simples et les plus basses, jusqu'aux plus compliquées et aux plus hautes.

Au-dessus des instincts sont les idées, les sentiments, les actions volontaires. Par quels procédés de chimie mentale, et dans quelle mesure efficace, les forces supérieures de l'âme influent-elles sur les

inférieures? Pour élucider cette question, il faudrait préciser le rapport, tant pratique que théorique, existant entre les instincts et les vertus, spécialement au point de vue économique ; il faudrait étudier par le menu les mœurs, la moralité et le droit.

Comment naissent dans la société ces événements psychologiques ? En vertu de quelles forces intellectuelles collectives se produit dans certains cercles déterminés l'unanimité des sentiments, des idées et des tendances ? L'étude de ces forces collectives nous conduit à l'intelligence des phénomènes sociaux collectifs. Les arrangements sociaux et politiques dérivent de cette unanimité de sentiments, d'efforts, d'opinions, qui se produit toujours dans une race, chez un peuple ou dans un cercle social de moindre importance.

Si toutes ces questions étaient résolues, on arriverait à une série de causes graduées, d'abord simplement individuelles, puis sociales, à la fois psychologiques et éthiques, qui expliqueraient tous les phénomènes sociaux.

M. Schmoller ne dit pas expressément que le même travail de réduction psychologique devrait être réalisé dans toutes les sciences morales. Mais cette pensée est implicitement contenue dans sa théorie. N'a-t-on pas les mêmes raisons de rechercher les racines mentales du droit et de la religion, par exemple, que celles de l'économie politique ? Et ce travail est d'autant plus nécessaire que la plupart des organisations sociales, telles que la famille, les corporations, les communes, sont bâties sur des terrains mixtes : religieux, moraux, économiques, juridiques.

La formation des classes, qu'on prétend aujourd'hui expliquer par la simple possession de la richesse et des instruments de travail, n'est pas un événement purement économique. On ne peut l'expliquer complètement qu'en s'appuyant sur la psychologie, qu'en mettant ce fait en rapport avec l'ensemble des autres phénomènes sociaux. Il est aisé de comprendre, conclut M. Schmoller, que le traitement psychologique de ces questions, si on le base sur l'observation empirique, aboutit à ce qu'on appelle aujourd'hui la *science sociale générale* ou *sociologie*. Quand on déclare que l'économie politique n'est qu'une partie de la science sociale générale, cela veut dire qu'elle doit s'appuyer sur des études psychologiques, éthiques et juridiques.

La sociologie n'a pas, comme le prétendent ses détracteurs, la folle ambition de réunir toutes les sciences sociales dans une construction babelique, pas plus que Stuart Mill ne voulait absorber l'économie politique dans la psychologie et la morale, parce qu'il affirmait le

caractère psychologique et moral des événements économiques. Mais ce qu'il faut reconnaître, c'est que tous les phénomènes sociaux et politiques ont des fondements communs et des causes communes de nature sociologique et morale.

En résumé, déclare M. Schmoller, voici ma solution : division des sciences sociales en domaines séparés, selon la matière et les méthodes ; abstraction des objets particuliers pour la solution des problèmes particuliers; au préalable, formation générale historico-philosophique, qui rende capable de comprendre chacune des sciences sociales particulières comme partie intégrante du tout.

Ce retour à l'unité synthétique est d'autant plus nécessaire, que les causes psychologiques se développent à côté les unes des autres dans une harmonie indivisible; et que les événements sociaux, depuis le plus simple instinct social jusqu'aux institutions les plus compliquées, se tiennent dans une indivisible cohésion et ont des causes communes [1]).

[1]) J'avais cru d'abord joindre l'opinion de M. Wagner à celle de M. Schmoller. Et cela non seulement dans un intérêt purement scientifique, mais encore dans un intérêt de curiosité. On sait, en effet, que sur bien des points de méthode et de réforme, les deux célèbres professeurs de l'Université de Berlin sont en fréquents conflits scientifiques. Malheureusement, M.Wagner, dans ses ouvrages, ne touche que d'une façon très accessoire à la sociologie. On peut résumer son opinion en quelques points. En ce qui concerne l'économie politique, M. Wagner la veut plus abstraite, plus déductive, plus nettement dégagée des autres sciences sociales que M. Schmoller. Néanmoins il pense, comme M. Schmoller, qu'il faut l'appuyer sur une solide base psychologique, ce qu'il a fait lui-même en donnant une importante introduction psychologique à ses principes d'économie politique. M. Wagner cherche, d'autre part, à se tenir en garde contre les exagérations aussi bien de l'école libérale que de l'école socialiste. D'ailleurs, il a subi fortement l'influence du ferment socialiste. Cela se reconnaît notamment dans l'affirmation du côté social de la propriété, et du droit de propriété que M.Wagner est presque tenté de mettre au-dessus du côté individuel de ce même droit, et dans son fréquent recours à l'État et à la contrainte par l'État. De ce point de vue découle une grande sympathie pour tous écrivains qui, dans des problèmes particuliers d'économie politique ou de droit privé, ont mis en évidence ce même côté. Dans son affirmation du caractère social des phénomènes économiques, M. Wagner raisonne plus, me semble-t-il, en réformateur et en juriste, qu'en homme préoccupé avant tout de la genèse et de l'explication causale des faits qu'il étudie. Au point de vue de la sociologie, M.Wagner ne croit ni à la possibilité ni à l'utilité d'une telle science. Il repousse, très brièvement d'ailleurs, l'opinion de M. Schmoller sur ce point, mais en la défigurant un peu.

III.

SIMMEL.

A la différence des auteurs que nous venons d'étudier, M. Simmel est sociologue, au sens particulier du mot. Il est peut-être le seul professeur allemand qui ait ouvert un cours spécial de sociologie. On sait, d'ailleurs, que la sociologie ne fait pas partie des programmes officiels d'enseignement dans les Universités d'Outre-Rhin.

M. Simmel se fait, du problème sociologique, une conception personnelle et originale. Il n'admet pas la confusion de la sociologie et de la philosophie de l'histoire. Nous avons fait remarquer plus haut que la plupart des sociologues aboutissaient, en fait, à une philosophie de l'histoire. Dans le courant de l'année dernière, un professeur de Leipzig, M. Paul Barth [1]), dans un ouvrage très intéressant, a repris cette idée, et a essayé de démontrer qu'en réalité ces deux disciplines se confondent.

Pareille opinion suppose nécessairement qu'il y a des lois du développement historique et qu'on peut les découvrir. Or, c'est là le point litigieux. “ Les événements que nous cherchons à rattacher à des lois historiques, écrit M. Simmel [2]), dérivent de la contribution de tant de choses différentes, qu'on peut considérer comme impossible, l'exacte répétition des mêmes causes, à un autre endroit de l'espace, et à un autre moment du temps. Mais comme... une loi ne vaut que pour son identique répétition ; comme notre ignorance des causes partielles élémentaires nous empêche de connaître le facteur, dont la variation permettrait de considérer un événement ultérieur, comme une fonction d'un événement antérieur, il reste que chaque loi est une loi, *in partibus infidelium.* Elle n'acquiert sa signification que pour chaque cas particulier et ne trouve plus d'applications ultérieures. „

M. Simmel ne veut pas davantage d'une sociologie qui embrasserait l'ensemble des phénomènes sociaux. Si la sociologie veut revendiquer une place à part dans l'ensemble des sciences sociales, elle doit justifier son objet formel. M. Simmel croit découvrir cet objet dans les phénomènes sociaux considérés abstraitement. En réalité, le concept

1) *Die Philosophie der Geschichte als Sociologie.*

2) *Die Probleme der Geschichtsphilosophie.* p. 36. — *Ueber sociale Differenzierung,* p. 9. — *Einleitung in die Moralwissenschaft,* p. 360.

de société a la plus vaste extension... Il s'applique aussi bien aux réunions fragiles de plaisirs, qu'aux églises, aux associations scientifiques, aux gildes de travailleurs, aux unités fermes que sont les États, les provinces et les communes. Néanmoins, au sein de cette variété, il y a quelque chose d'un. Toutes les sociétés sont des formes de groupements d'individus, en un mot, d'association. Or, l'association comme telle, indépendamment du but qu'elle poursuit, développe certains phénomènes, isolables par l'abstraction et qui peuvent devenir l'objet d'une étude particulière.

“ Dans les groupes sociaux, écrit M. Simmel [1]), que leurs buts et leurs caractères moraux font aussi différents qu'on peut l'imaginer, nous trouvons, par exemple, les mêmes formes de la domination et de la subordination, de la concurrence, de l'imitation, de l'opposition, de la division du travail. Nous trouvons la formation d'une hiérarchie, l'incarnation des principes directeurs des groupes en symboles, la division en partis. Nous trouvons tous les stades de la liberté ou de la dépendance de l'individu à l'égard du groupe, l'entrecroisement et la superposition des groupes mêmes et certaines formes de leur réaction contre les influences extérieures. Cette ressemblance des formes et des évolutions qui se produit souvent au milieu de la plus grande hétérogénéité des déterminations matérielles des groupes, y révèle, au dehors de ces déterminations, l'existence de forces propres, d'un domaine dont l'abstraction est légitime ; c'est celui de l'association en tant que telle et de ses formes. „

Une foule de phénomènes sociaux se répètent au sein des associations les plus diverses. La formation des partis, par exemple, qui atteint son point culminant de cohérence et de signification dans la politique, est un phénomène commun à une foule de sociétés; on peut l'étudier comme tel, en lui-même, et voir quelles conséquences découlent de ce phénomène. De même, la division du travail, la formation d'une hiérarchie, les moyens employés par les sociétés pour se défendre contre les causes extérieures et intérieures de dissolution. Il va sans dire qu'en réalité, *ces formes* de l'association sont intimement liées à la *matière* des sociétés. Mais il en est ainsi dans toute science. L'abstraction n'en est pas moins légitime, du moment que des traits communs ont été constatés et scientifiquement observés. Pour choisir un exemple, l'abstraction *sociologique* est aussi justifiable que l'abstraction *géométrique*.

[1]) *Revue de Métaphysique et de Morale*, année 1894.

Sans doute, il arrivera dans bien des cas que le but même poursuivi par telle espèce particulière de société, exercera une influence modificatrice sur les phénomènes généraux de l'association. Mais c'est même là un objet d'étude. Pour obtenir ces *formes* sociales à l'état pur, il faudra comparer entre elles les sociétés les plus diverses, faire abstraction de ce qui fait leur particularité spécifique et ne retenir que ce qu'elles ont de commun.

La méthode comparative est donc la méthode par excellence. Comme science auxiliaire, c'est la psychologie qui vient en première ligne. " Les méthodes qu'on appliquera aux problèmes de la société seront les mêmes que celles de toutes les *sciences comparatives et sociologiques*. Elles reposent sur certaines hypothèses psychologiques sans lesquelles, d'une façon générale, il n'y a pas de science de l'esprit. Les phénomènes de l'assistance demandée ou accordée, de l'amour, de la haine, de l'ambition, du plaisir de la société, de la concurrence d'une part; et d'autre part, de la collaboration des individus qui ont les mêmes fins, et d'une série d'autres processus psychiques primaires, doivent être supposés pour l'intelligence des phénomènes de la socialisation, du groupement, du rapport de l'individu à un ensemble. De même que nous composons une histoire économique générale et compréhensive avec ces inductions et ces profils, que l'on peut considérer comme les approximations d'une économie théorique, que nous pouvons ainsi séparer de l'ensemble des événements historiques ceux qui dépendent de certains besoins dont l'occasion est physique, mais dont la nature est cependant toujours psychologique, — ainsi il y a une science propre de la société, parce que certaines formes spécifiques à l'intérieur de la complexité de l'histoire se laissent ramener à des états et à des actions psychiques, qui sortent directement de l'action réciproque des individus et des groupes, du contact social. „ 1)

Quant aux formes des recherches, M. Simmel en indique deux différentes. " Elle (la recherche) suit tout d'abord la direction linéaire d'une évolution particulière; par exemple, toute l'histoire de la tribu germanique, ou des partis en Angleterre, ou des formes de la famille romaine ou d'une association ouvrière ou de la constitution d'une église est sociologique, dans la mesure où les formes sociales, la hiérarchie des individus, la création d'une communauté objective, au lieu d'une simple somme d'individus, leurs divisions et subdivisions,

1) *Le Problème de la Sociologie.* " Revue de Métaphysique et de Morale „, Année 1894.

les modifications de toutes ces formes par les transformations quantitatives des groupes sont visibles au travers de la complexité des phénomènes. Il y a, en second lieu, à pratiquer des sections, au cours de ces développements particuliers qui, paralysant pour ainsi dire leurs différences matérielles, mettent à nu ce qu'ils ont de commun: les formes sociales. „

On le voit, le point de vue de M. Simmel est très net. La sociologie se ramène, d'après lui, à l'étude des formes sociales, des forces et des phénomènes que l'association développe, indépendamment du contenu réel et des buts concrets, que poursuivent les différentes sociétés. La plus grande partie de cette science nouvelle serait psychologique. Elle développerait une sorte de psychologie sociale ou collective. Mais elle ne se bornerait pas là; puisque, en dehors des phénomènes internes auxquels la vie d'association donne naissance, il y a des institutions dont la connaissance et l'interprétation sont importantes pour l'étude des formes sociales. Le champ est vaste et la moisson à peine commencée. Aussi M. Simmel déclare-t-il avec raison qu'à son point de vue (et il aurait dû ajouter " dans le temps présent „), la sociologie est moins une science qu'un ensemble de problèmes.

M. Simmel n'a fait jusqu'ici, dans ses cours, et dans différentes publications que des applications partielles de sa théorie [1]). C'est un esprit fécond en remarques piquantes, en rapprochements inattendus, en vues larges, parfois hasardées, parfois singulièrement suggestives. Il déploie une grande habileté à distinguer les similitudes dans les phénomènes les plus divers. Sa *Soziale Differenzierung* fourmille de comparaisons tirées des domaines les plus étrangers, si bien qu'on a une peine extrême à suivre l'idée principale. M. Simmel, pour expliquer les phénomènes sociaux, emprunte des exemples aux sciences naturelles, à la psychologie individuelle, à la façon dont les idées se groupent, se combattent, s'associent dans le cerveau, à l'histoire des faits, des langues, des religions, etc. C'est un abus, qui constitue le point faible de sa méthode.

Ce défaut, hélas! est commun à bien des sociologues; il a été signalé par M. Steinmetz, au deuxième Congrès international de sociologie de Paris. " ..... Terrible, disait M. Steinmetz, est notre richesse en suggestions; chaque livre, chaque article nous donne des

1) Conf. L'Année sociologique. Paris, 1898. Comment les formes sociales se maintiennent. — Annales de l'Institut de Sociologie. Paris, 1895. Influence du nombre des unités sociales sur les caractères des sociétés.— *Ueber Soziale Differenzierung*, passim.

suggestions, tandis qu'une seule recherche approfondie, menée à fin avec tous les moyens imaginables, *erschaffend,* comme disent les Allemands, vaut mille suggestions. On ne doit pas du tout suggérer aux autres, il faut réserver cela pour soi-même. Nous avons assez d'idées, surtout générales, il nous faut des travaux, des recherches approfondies, aboutissant à des découvertes exactes, véritables, durables. „ Sans doute ce défaut de rigueur dans la méthode trouve son excuse dans la jeunesse même de la sociologie. Ce sont, comme me disait un sociologue allemand, des " Kinderkrankheiten „, mais il est utile de signaler cette tendance et de se mettre en garde contre ses excès.

IV.

CONCLUSION.

Notre enquête est évidemment trop partielle pour nous permettre de tirer, dès maintenant, des conclusions générales. Aussi, nous nous contentons d'y joindre quelques réflexions. Les auteurs que nous avons étudiés sont d'accord en un point de méthode important. Ils n'admettent pas que les sciences sociales soient un simple prolongement des sciences naturelles, et qu'en transportant dans le domaine social les lois de la biologie, par exemple, on arrive à l'explication des phénomènes sociaux. C'est du côté de la psychologie et de la morale qu'ils se tournent pour trouver un fondement aux sciences sociales. Cette tendance a, en Allemagne, beaucoup de représentants 1).

Elle se rattache à deux mouvements d'idées, la philosophie postkantienne et l'historisme en science sociale, qui, sans faire de " l'Esprit „ un chapitre d'histoire naturelle, permettaient cependant d'échapper au joug de la métaphysique du XVIIIe siècle.

C'est en partie à la philosophie romantique que les sociologues allemands doivent leur idéalisme, et la grande estime qu'ils ont pour la psychologie. Le romantisme dépasse le point de vue étroit du rationalisme du XVIIIe siècle. Il ne se confine pas dans la seule étude de l'individu. Il ne donne pas à des faits contingents la valeur de prin-

1) Elle n'est pourtant pas la seule. L'influence de Darwin et de ses disciples allemands, en tête desquels il faut citer Haeckel, a été considérable chez les sociologues. Pour s'en convaincre, il suffit de rappeler les noms de Schäffle, Gumplovicz, de Lilienfeld, et de Post.

cipes absolus. Il comprend que la nature et l'histoire évoluent, que le présent se rattache au passé comme les anneaux d'une même chaîne; à tous ces points de vue, il offre des traits de parenté avec le positivisme, mais son point de départ reste la psychologie et l'étude de l'esprit. C'est à l'image des opérations de l'esprit qu'il conçoit l'activité de la nature et la marche de l'histoire. On pourrait presque dire, sans passer pour paradoxal, que la philosophie de la nature et la philosophie de l'histoire ne sont pour les romantiques que de la psychologie agrandie et grandiose. Tandis que le positivisme part de la nature pour remonter à l'esprit, qu'il étudie en un simple chapitre d'histoire naturelle, le romantisme part de l'esprit pour descendre à la nature.

On conçoit aisément qu'une telle différence de point de vue doive se manifester surtout dans les sciences sociales. La société et l'histoire apparaissent, aux sociologues nourris de philosophie romantique, comme le domaine où l'esprit, la libre volonté prennent le plus clairement conscience d'eux-mêmes ; et non comme le prolongement de la nature.

Le second mouvement, ou l'historisme, sans rendre les sciences morales dépendantes des sciences naturelles, apportait, lui aussi, un renouvellement de méthode, analogue à celui que poursuivaient les sociologues naturalistes.

Ce qui rendait très séduisante l'application de la biologie aux sciences sociales, c'est qu'elle fournissait deux idées dont l'application aux faits sociaux est d'une fécondité presque illimitée. La première, c'est l'idée d'*organisme*. En considérant la société humaine comme le simple prolongement de la nature, on était amené à la regarder comme un véritable organisme analogue à l'organisme biologique. Sans doute, cette idée n'était pas nouvelle, on la trouve déjà dans l'antiquité. Une foule d'auteurs allemands s'en servaient fréquemment; mais dans leur pensée, cette expression restait à l'état de métaphore plus ou moins vague, sans application aux détails de la vie sociale. Prise dans le sens biologique, l'idée d'organisme acquérait une signification plus précise. Elle signifiait, entre autres, la division en organes et fonctions différentes et par-dessus tout l'interdépendance des différentes parties du tout, leur action réciproque et coordonnée. Transportée dans le domaine social, cette idée devait faire saillir en un relief puissant, combien les phénomènes sociaux sont, en réalité, dépendants les uns des autres. Le sociologue Steinmetz, bien qu'il soit un adversaire résolu de la théorie organiciste, lui reconnaît expressément le mérite d'avoir fait ressortir cette solidarité fonctionnelle des phénomènes sociaux.

Ce point de vue avait immédiatement un contre-coup sur la méthode. En effet, si les phénomènes sociaux sont dépendants les uns des autres, c'est une faute de les étudier séparés, abstraits de leurs conditions d'existence. Il faut, au contraire, les rapprocher les uns des autres, tout comme en biologie, on étudie les différents organes dans leurs rapports entre eux et avec le tout.

La seconde idée, c'est celle d'*évolution*, qui considère les êtres non dans la stabilité de leur essence, mais dans la relativité de leur devenir. Considérée de ce point de vue, la connaissance vraiment scientifique d'un être suppose la connaissance de son processus de développement. Cette théorie est non moins féconde en science sociale, car elle envisage les états sociaux, non seulement comme changeants dans le temps, mais comme s'engendrant les uns les autres.

Mais ces deux idées, les Allemands n'avaient pas besoin de les emprunter aux Darwinistes. L'école historique, elle aussi, par l'étude directe des faits de l'histoire, les avait déjà découvertes. Roscher appelle l'économie politique un organisme, en tant que les événements les plus importants, contemporains, se conditionnent mutuellement. En 1843, il écrivait [1] : " Une recherche complète et satisfaisante touchant la vie économique, n'est possible qu'en union étroite avec les autres sciences de la vie du peuple, en particulier de l'histoire du droit, de l'état et de la civilisation „. " Les états économiques, écrivait Knies, ne doivent être envisagés que comme des membres étroitement unis à l'organisme vivant de l'ensemble. L'économie politique n'est pas, en réalité, quelque chose d'isolé, d'indépendant. Elle est seulement le côté économique de la vie du peuple. „ Dans le premier volume de son *Annuaire*, Hildebrand écrivait : " La vie économique des peuples est, selon ma conviction, au même titre que sa langue, sa littérature, son art et son droit, une branche de la civilisation. Elle se meut comme les autres parties de la civilisation à l'intérieur de limites déterminées par des lois naturelles. La science de l'économie politique a donc pour devoir d'étudier, degré par degré, le développement historique aussi bien des peuples individuels que de toute l'humanité, afin, par ce moyen, de reconnaître l'anneau que le travail des générations actuelles doit ajouter à la chaîne du développement historique „.

Donc les idées principales que les sociologues ont empruntées à la

[1]) *Grundriss zu Vorlesungen über die Staatswirthschaft nach geschichtlicher Methode.*

biologie s'étaient déjà répandues en Allemagne par une tout autre voie, et cela permettait à ceux qui considèrent les sciences morales comme distinctes des sciences naturelles, de conserver leur opinion tout en perfectionnant leurs méthodes.

Si nous revenons maintenant à la sociologie proprement dite, on peut regarder Dilthey comme un de ses adversaires les plus notoires. C'est presque toujours son livre et ses arguments que citent les auteurs allemands qui prennent parti contre cette jeune science. Que faut-il donc penser et des critiques de Dilthey et de son propre système ?

Tout d'abord, il faut bien reconnaître que plusieurs de ses critiques sont justes et qu'il n'y a rien à y reprendre.

Il est certain que quelques sociologues ont des allures d'alchimistes en quête de la pierre philosophale. Leur tort est de s'imaginer que la vie du corps social peut se réduire à quelques lois très simples et qu'ils ont trouvé ces lois. Il y en a qui, partant de cette idée si juste que le corps social est un organisme dans lequel toutes les parties se tiennent et s'influencent, n'ont rien trouvé de mieux que d'appliquer directement à l'étude des sociétés les méthodes et les lois de la biologie. Quelques-uns, comme Lilienfeld, ont poussé l'analogie jusqu'à des applications d'une minutie vraiment absurde. Comte a le tort de ramener toutes les évolutions des sociétés aux changements des idées et des croyances; et Marx tombe dans l'excès diamétralement opposé, en faisant des conditions économiques la cause essentielle et prépondérante de tous les mouvements sociaux.

Le vice de tous ces systèmes est toujours le même, sous la diversité des applications : c'est la prétention de ramener à une unité par trop simple, par trop synthétique, la multiplicité et la complexité des faits sociaux.

Il est encore vrai qu'Auguste Comte a méconnu la valeur des sciences sociales particulières, et qu'il a eu trop l'air de vouloir les absorber dans la sociologie : sous prétexte que les phénomènes sociaux n'existent jamais isolés les uns des autres, il n'en permet pas l'étude abstraite. Ce n'est pas, pensait-il, un principe absolu, qu'il faille toujours procéder du simple au composé. Le vrai principe, c'est qu'il faut aller du connu à l'inconnu. Or, dans les sciences organiques qui ont affaire à des ensembles très compliqués, caractérisés par le “ consensus „, c'est le tout qui est le premier connu, à l'inverse de ce qui se passe dans les sciences inorganiques.

Cette affirmation de Comte est insoutenable.

En science sociale, comme en n'importe quel terrain de connais-

sance, il n'y a pas d'autre moyen d'arriver à embrasser un tout complexe, que de le diviser en des parties plus simples et de s'élever peu à peu à des connaissances plus générales. Comte a beau nous dire que dans les sujets fortement organisés, dont les parties fonctionnent en vue de la fin du tout, c'est le tout lui-même qui nous apparaît d'abord et que nous connaissons le mieux.

On s'est fait, par exemple, une idée générale de l'homme, etc., bien avant d'avoir une connaissance distincte de ses différentes parties et de ses différentes opérations. Cela est vrai, mais il s'agit ici d'une connaissance absolument vague et confuse, qui a eu besoin pour s'éclaircir, se compléter, se rectifier, en un mot, pour devenir positive, d'une étude détaillée des parties. De même pour la sociologie, une étude directe de la société, une vue d'ensemble sur les lois de la statique et de la dynamique sociale, est possible sans recherches particulières ou avec des recherches particulières insuffisantes. Mais il est clair qu'un tel procédé ne pourra donner, à côté peut-être de quelques intuitions géniales, qu'une grande masse d'assertions au moins hasardées, si pas complètement fantaisistes.

Mais, nous dit Comte, la société humaine est un organisme; dès lors, une étude séparée fausse par le fait même la réalité qu'il s'agit d'expliquer. Cette considération prouve simplement qu'aucune étude particulière d'un phénomène social quelconque ne doit présenter ses conclusions comme absolues. Mais cela n'empêche aucunement que la division des problèmes complexes en des problèmes plus simples ne soit postulée par la faiblesse et les lois de notre esprit.

Si l'on envisage le rapport des sciences particulières à la sociologie, il me semble qu'on pourrait admettre pour presque toutes les sciences sociales ce que M. Tangorra [1]) a si nettement établi pour l'économie politique. On doit distinguer, dit en substance M. Tangorra, entre l'économie politique pure, la sociologie économique et la sociologie, comme entre sciences et systèmes de recherches différents quant à leur objet et à leur méthode.

L'économie politique recherche les lois du facteur économique dans la société, comme si ce facteur était le seul, comme s'il ne rencontrait pas d'obstacles et de modifications dans les autres facteurs sociaux. Les lois qu'elle obtient de cette façon sont des lois strictement économiques, mais abstraites, et qui ne correspondent pas absolument à la réalité.

La sociologie économique étudie, elle aussi, des phénomènes à

[1]) *Rivista Italiana di Sociologia*, 2e année, fascicule 6, pp. 721 et suivantes.

importance principalement économique, mais auxquels d'autres facteurs moraux, religieux, juridiques, etc., sont associés. Elle cherche dans cet ensemble à déterminer comment l'élément économique se mêle aux autres pour produire le phénomène d'ensemble. Elle donne des lois plus concrètes que l'économie politique pure.

La sociologie ne recherche ni les lois abstraites de tel phénomène particulier, ni les lois concrètes de ce même phénomène, mais les lois générales de la vie sociale. On pourrait répéter la même comparaison pour le droit, la religion, la politique, etc.

Enfin il est exact que la sociologie ne peut avoir la prétention de tirer *uniquement* de l'étude des faits sociaux, les lois qui doivent présider à la conduite sociale. Il s'agit d'impératifs fondés sur la nature de l'homme, la nature de la société et de ses fins. Or la valeur contraignante de ces impératifs n'est pas dépendante des contingences de l'histoire. Quand il serait démontré qu'en *fait* aucun pouvoir politique n'a jamais agi en vue du bien commun, il n'en resterait pas moins vrai que le pouvoir *doit* agir en vue du bien commun. Bref, à côté de la sociologie, il y aura toujours place pour une morale sociale et un droit naturel.

M. Dilthey se trompe lorsqu'il croit que le problème posé par la sociologie sera réalisé par l'histoire, le jour où celle-ci appliquera les résultats des sciences morales particulières au traitement et à l'explication des faits historiques.

Sans doute, cette méthode est excellente. Son usage suivi permettra de dégager l'histoire de ce qu'elle a encore de trop littéraire, de trop artistique, pour lui donner un caractère scientifique. Ce sera profit pour tout le monde et, avant tout, pour les sociologues à qui cette méthode fournira des matériaux plus solides et mieux préparés. Mais jamais l'histoire et la sociologie ne se confondront, parce qu'elles ont des objets formels différents. La différence entre ces deux sciences a été clairement exposée par Bernheim, dans son beau livre *Lehrbuche der historischen Methode*. L'histoire, dit Bernheim, a d'abord été narrative, puis enseignante et pragmatique ; aujourd'hui elle cherche à être évolutive et génétique. Ce n'est qu'à ce dernier stade qu'elle est devenue véritablement une science. Comme telle, elle s'accorde avec la sociologie, car elle tient le milieu entre celle-ci et la description artistique. Tandis que la sociologie recherche les éléments fondamentaux et généraux des différentes sociétés et de leurs changements, de façon à arriver à reconnaître par l'observation comparée les facteurs universellement valables de la formation sociale, les types généraux et les fonctions sociales ; l'histoire, au

contraire, recherche ce que les hommes, dans leur activité sociale, sont devenus, ce qu'ils ont fait, ce qu'a produit chaque groupe social, chaque peuple, chaque personnalité éminente *dans la pleine particularité de leurs actions*. Elle veut donc étudier le développement des hommes en sociétés dans leurs rapports de coexistence et de succession, *pour lui-même et non pas comme illustration ou modification de types généraux*. Essentiellement la sociologie se distingue de l'histoire par la façon abstraite et généralisante de considérer la matière historique.

En résumé, la sociologie et l'histoire diffèrent par leur objet *formel*. L'histoire a pour objet l'individuel, le concret, le particulier ; la sociologie, au contraire, le général, le typique, l'universel.

Mais ce qui est plus intéressant, au point de vue des partisans de la sociologie, c'est que M. Dilthey, tout en combattant cette science nouvelle, donne les meilleures raisons pour justifier sa création.

Il appuie avec raison sur les rapports de dépendance réciproque qui unissent entre eux les phénomènes sociaux. Il nous a fait voir que tous les systèmes de culture, aussi bien que les organisations extérieures, ont à leur base des vérités psychologiques. De même que ces différentes vérités ont entre elles des rapports de dépendance réciproque, les différentes sciences sociales particulières, bâties sur elles, sont unies par la même solidarité. Dès lors, la connaissance de la vie sociale devra embrasser cet ensemble comme *ensemble* ; les connaissances fragmentaires et abstraites, de l'aveu même de M. Dilthey, faussant la réalité. M. Dilthey nous dit bien que pour ramener ces sciences sociales particulières à l'unité désirable, il suffit d'une bonne méthodologie. Mais c'est là se payer de mots. Le programme d'une méthodologie des sciences sociales, tel que M. Dilthey nous le trace, est en réalité le programme d'une véritable sociologie. Si on parvenait à réaliser une méthodologie de si haut style, on aurait réalisé le *desideratum* d'une science sociale générale.

Pour prendre un exemple, cité par M. Dilthey, celui du droit, on voit aisément qu'il se retourne contre sa théorie. Le droit considéré non dans son essence métaphysique, mais dans sa réalité positive est, comme M. Dilthey le reconnaît, dépendant de certains facteurs psychologiques, et de certains facteurs sociaux. Notamment il suppose des communautés organisées à des degrés divers. Quels sont les facteurs psychologiques du droit, et dans quelle mesure dépend-il des éléments sociaux ? Est-il possible de résoudre ces deux questions *a priori* au moyen d'un simple paragraphe de méthodologie ? La

seconde question, notamment, est manifestement une question de sociologie, très complexe, dont l'étude a déjà été entamée mais qui est loin d'être résolue.

Il est certain que le droit change avec l'organisation de la société. Il est différent dans une société purement familiale, dans une société fondée sur la conquête avec un groupe dominant et un groupe dominé, et dans une société établie sous le régime de castes. Dans les sociétés à base familiale, par exemple, si un individu d'une tribu a été lesé par un individu d'une autre tribu, tous les membres de la première ont le droit et même le devoir de vengeance. Le crime, dans ce cas, comme la peine, ne sont pas encore individualisés. Chez nous, au contraire, l'individualisation est poussée à ses dernières limites. Non seulement, on ne punit que celui-là même qui s'est rendu coupable du crime, mais on s'efforce de distinguer dans l'acte délictueux, quels éléments de personnalité sont entrés en jeu.

Comment en est-on arrivé à ces modifications ? Peut-on trouver les lois de l'évolution du droit et fixer en termes généraux le rapport du droit avec l'organisation de la société?Tout porte à croire qu'une réponse à ces questions est possible. Mais avant de trouver des réponses générales abstraites, il faudra instituer une foule d'études spéciales, non seulement historiques, mais ethnographiques, entreprises à un point de vue sociologique. Or, cette tâche dépasse le cadre d'une méthodologie.

M. Schmoller de son côté, sans préciser le rôle que doit assumer la sociologie, en reconnaît explicitement la nécessité. Il a été amené à cette idée, qui concorde dans ses grandes lignes avec celle de Comte, par sa prédilection pour la méthode historique. C'est elle qui l'a décidé à voir dans l'organisation économique un phénomène social, intimimement lié aux autres phénomènes sociaux. Les raisons alléguées par Schmoller sont au fond les mêmes que celles que donne Dilthey, à savoir : interdépendance des phénomènes sociaux, interdépendance de leurs mobiles psychologiques.

On peut donc trouver dans l'ouvrage de M. Dilthey, comme dans les écrits de M. Schmoller, la justification indirecte de la sociologie. La science nouvelle a précisément pour objet de soumettre à une étude spéciale les fondements communs de tous les phénomènes particuliers, qui se manifestent dans la vie sociale. Son but idéal, qui ne sera jamais complètement atteint, est d'édifier, en unifiant et en coordonnant les résultats généraux des sciences particulières, une théorie générale de la vie sociale. La sociologie soutiendrait vis-à-vis des sciences sociales particulières un rapport analogue à celui que la philosophie naturelle soutient vis-à-vis des sciences naturelles.

M. Ludovic Stein a parfaitement indiqué ce point de vue [1]. " La philosophie, d'après la définition de Comte et de Wundt, est appelée, et par le fait même autorisée, à tirer les conclusions générales dernières de toutes les sciences, de manière à les assembler dans une synthèse de rapports harmoniques. De même la sociologie doit étudier les rapports d'action réciproque des individus humains, c'est-à-dire toutes les formes de la vie en commun et de l'action en commun de l'humanité et sur la base de cette considération universelle des événements sociaux, construire une philosophie sociale, comme les systèmes du passé nous ont donné une philosophie générale.

„ .... La sociologie est, d'après cela, cette partie de la philosophie qui éclaire par tous ses côtés à la fois l'action d'ensemble de l'humanité.

„ La philosophie s'efforce-t-elle, d'après son but le plus élevé, de nous découvrir les lois d'ensemble de l'univers, la philosophie sociale se contente d'expliquer les rythmes divers constatés dans la vie sociale et l'action collective des individus, en cherchant à les ramener à quelques formules générales. „ Sans doute, on peut critiquer les essais de Comte, de Spencer, de Schäffle, de Ward, on peut trouver que leurs grandes généralisations sont prématurées. Sans doute, on peut croire que les sociologues du moment présent doivent se borner aux sujets spéciaux, et que pendant longtemps encore la sociologie restera plus une œuvre collective qu'une œuvre individuelle, un ensemble de problèmes qu'une science purifiée. Ce sont là des considérations qui n'atteignent pas le fond même de la question, et qui ne sont pas suffisantes pour dénier à la sociologie le droit à l'existence.

Quant à l'opinion de M. Simmel, il est clair que sa façon de concevoir la sociologie ne coïncide pas avec ce que nous pensons être l'objet de cette science. En réalité, les problèmes traités par lui sont des problèmes de psychologie sociale. Il cherche à préciser quels sont les phénomènes psychologiques développés par l'association. Mais ce n'est qu'un côté du problème. Soit, par exemple, la question des partis, renseignée par M. Simmel comme une des questions importantes que sa méthode permet de traiter d'une façon générale et abstraite. On peut certainement admettre que, dans toute société un peu nombreuse, il se forme presque toujours des partis opposés, et il est intéressant de chercher ce qu'il y a de commun dans ce phénomène. Mais il est non moins certain qu'on n'obtiendra ainsi que des notions

1) *Wesen und Aufgabe der Sociologie*, pp. 6 et 7.

très générales, et qu'on sera très peu renseigné, par exemple, sur ce qui constitue l'essence des partis politiques. Ici entrent en jeu des forces toutes spéciales ; d'abord, les intérêts de classes, avec les intérêts économiques et les privilèges politiques qui en dérivent. Puis viennent les efforts des partis, pour influer sur la puissance publique et la faire fonctionner à leur profit exclusif; enfin, mille particularités intéressantes qui ne conviennent qu'aux partis politiques, et qu'une étude abstraite de la formation des partis en général n'atteindrait pas. La psychologie sociale n'est donc qu'une partie de la sociologie, une utile préparation à la science générale de la société.

FERNAND DESCHAMPS.

VIII.

Chronique philosophique.

1. **Congrès.** — Outre le IVe Congrès international de psychologie qui se tiendra à Paris du 20 au 25 août 1900, aura lieu vers la même époque (du 2 au 7 août 1900) un Congrès général de philosophie, dont l'initiative a été prise par la direction de la *Revue de Métaphysique et de Morale*. A divers points de vue, ce Congrès est de nature à intéresser les amis de la philosophie néo-scolastique. D'abord l'exposé même des raisons dont s'inspirent les organisateurs, pour justifier leur initiative, contient une nouvelle affirmation d'idées qui nous sont chères. « A mesure que les sciences s'étendent et se multiplient, que de nouvelles se forment et se détachent du vieux tronc philosophique, comme il vient d'arriver pour la psychologie d'observation et pour la sociologie, il est de plus en plus nécessaire que la spéculation philosophique, tout en gardant un étroit contact avec les sciences, pose à un point de vue critique ou métaphysique les questions générales de principe, de méthodes et d'unité du savoir ; et d'autre part, à mesure que nos sociétés se compliquent et multiplient les manifestations de leur activité séculière dans l'ordre économique, juridique, politique, international, il est de plus en plus nécessaire qu'une spéculation rationnelle rattache la pratique à la théorie, l'action à la pensée et pose les questions générales de la

morale pratique, les questions économiques, juridiques, politiques et internationales. Telle est la double orientation que nous croyons discerner dans le mouvement philosophique contemporain. Et c'est pourquoi il nous paraît si intéressant de constater ce mouvement et de le consacrer dans un Congrès international.... En France, en particulier, la philosophie est restée assez longtemps isolée des sciences, au moins dans l'Université ; mais à l'heure actuelle les jeunes philosophes s'initient avec ardeur aux sciences spéciales et, d'autre part, les savants commencent à s'interesser aux problèmes philosophiques que leurs études soulèvent. Le moment est venu de nous mettre au courant des idées qui se sont développées à l'étranger à la faveur d'une union plus étroite et plus constante de la science et de la philosophie ; nous nous instruirons avec grand intérêt et grand profit des progrès à accomplir dans certaines branches du savoir, à peu près ignorées chez nous.„

Le Congrès comprendra quatre sections,et dans chacune d'elles sont portées à l'ordre du jour un certain nombre de questions considérées comme fondamentales. Citons parmi elles : "Science et métaphysique : les sciences peuvent-elles se ramener à l'unité ? — Le problème de la finalité. — Rapports de la morale chrétienne avec la conscience contemporaine. — Valeur de la scolastique. „

On comprend que la discussion loyale et large de pareils sujets serait du plus haut intérêt. Nous disons *loyale et large* ; il importe, en effet, que les tendances exclusives de certains rédacteurs de la *Revue de Métaphysique et de Morale* ne prévalent point.

Le Comité du IV[e] Congrès scientifique international des catholiques a fait paraître, il y a quelques mois, les mémoires présentés à Fribourg au mois d'août 1897. La section des sciences philosophiques est représentée par un fort volume de 718 pages, contenant non moins de 36 travaux. Les analyser en détail serait impossible. Et puis, voilà que deux ans se sont écoulés depuis leur apparition première et, depuis lors, un grand nombre d'entre eux, pour ne pas dire tous, ont été publiés dans les revues spéciales. Il y a là un fâcheux inconvénient dont la masse des matériaux à mettre en œuvre constitue d'ailleurs la cause principale. Pour y obvier, le Comité du V[e] Congrès, qui se tiendra à Munich, a décidé de ne publier désormais des travaux présentés en section que de *courtes analyses*, faites par les auteurs eux-mêmes. Excellente innovation.

* * *

2. **Nécrologie.** — PAUL JANET, mort le 5 octobre, à l'âge de 76 ans, professeur de la Sorbonne, membre de l'Académie des sciences morales. Un des principaux représentants du spiritualisme en France. Parti de Cousin, Janet suivit cependant une voie propre. On connaît son traité sur les *Causes finales*. Dans son dernier ouvrage *Principes de Métaphysique et de Psychologie*, il défend un système panenthéiste, qu'il appelle son testament philosophique.

FRANCISQUE BOUILLIER, né en 1813, mort le 25 septembre dernier. Encore une intelligence formée à l'école de Cousin. Son principal ouvrage est consacré à l'*Histoire de la Philosophie cartésienne*.

Dr Karl EMMANUEL GERHARDT, l'éditeur des œuvres de Leibniz, né en 1816, est mort le 5 mai dernier. De même L. VON STRÜMPELL, de l'Université de Leipzig.

L'Université de Louvain vient de perdre M. DE HARLEZ, à qui ses travaux sur l'orientalisme avaient acquis une réputation mondiale. Plusieurs de ses innombrables mémoires sont consacrés à la philosophie de la Chine.

* * *

M. PAULSEN a publié dans les *Kantstudien* (IV, 1, 1899) un article sensationnel sur Kant et saint Thomas. Nous y reviendrons dans le prochain numéro.

M. DE WULF.

Bulletin de l'Institut supérieur de Philosophie.

III.

PROGRAMME DES COURS PENDANT L'ANNÉE ACADÉMIQUE 1899-1900.

I. BACCALAURÉAT.

COURS GÉNÉRAUX.

D. Mercier, Prof. ord. et **M. De Wulf**, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *La Logique*, mardi et jeudi de 16 h. à 17 1/2 h., pendant le Ier semestre. — *L'Ontologie*, mardi, mercredi et vendredi de 16 h. à 17 1/2., jeudi de 11 h. à 12 1/2 h., pendant le IId semestre.

M. De Wulf, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *L'Histoire de la Philosophie du moyen âge*, lundi à 8 h., pendant le Ier semestre.

A. Thiéry, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *La Psycho-physiologie*, lundi de 8 h. à 10 h., pendant le IId semestre. — *La Physique*, lundi de 8 h. à 10 h., mardi de 11 à 13 h., pendant le Ier semestre.

D. Nys, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *La Chimie*, mardi à 15 h., vendredi de 15 à 17 h., pendant le Ier semestre. *Travaux de laboratoire*, aux jours et heures à déterminer.

COURS SPÉCIAUX.

Première section.

M. Sibenaler, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *La Trigonométrie, la Géométrie analytique et le Calcul différentiel*, mardi à 8 h., mercredi à 10 h., pendant le Ier semestre; mardi et mercredi à 8 h., pendant le IId semestre.

A. Meunier, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Biologie générale. Notions de Botanique et de Zoologie*, mercredi à 9 h., samedi à 8 1/2 h., pendant le IId semestre. *Exercices pratiques*, aux jours et heures à déterminer.

M. Ide, Prof. extraord. de la Faculté de Médecine. *L'Anatomie et la Physiologie générale*, mardi à 10 h., samedi à 10 1/2 h., pendant le IId semestre.

Seconde section.

S. Deploige, Prof. ord. de la Faculté de Droit. *L'Économie sociale*, jeudi de 11 h. à 13 h., pendant le Ier semestre.

A. Cauchie, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *Méthode d'heuristique et de critique historiques*, lundi à 15 h., vendredi à 10 h., pendant le Ier semestre.

II. LICENCE,

COURS GÉNÉRAUX.

D. Nys, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *La Cosmologie*, lundi de 10 h. à. 11 1/2 h., jeudi de 9 1/2 h. à 11 h., pendant le Ier semestre ; mercredi de 9 h. à 10 1/2 h., jeudi à 10 1/2 h. et samedi, de 8 h. à 9 1/2 h., pendant le IId semestre.

A. Thiéry, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *La Psychologie*, mardi et mercredi de 10 h. à 11 1/2 h., vendredi à 9 h., pendant le Ier semestre. — *La Psychophysiologie*, lundi de 8 h. à 10 h., pendant le IId semestre. — *Laboratoire de Psychophysiologie*, vendredi à 15 heures, pendant le Ier semestre.

J. Forget, Prof. ord. de la Faculté de Théologie. *La Philosophie morale*, jeudi et vendredi à 8 h., pendant toute l'année ; mercredi de 8 h. à 10 h., pendant le IId semestre.

M. De Wulf, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *Histoire de la Philosophie du moyen âge*, mercredi à 8 h., pendant le Ier semestre. — *Histoire de la Philosophie*, mardi et jeudi à 10 1/2 h., pendant le IId semestre.

M. Ide, Prof. extraord. de la Faculté de Médecine. *L'Anatomie et la Physiologie*, mercredi de 11 1/2 h. à 13 h., samedi de 8 h. à 9 1/2 h. pendant le Ier semestre.

COURS SPÉCIAUX.

Première section.

N. Sibenaler, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Le Calcul intégral*, mardi et mercredi à 9 h., pendant le Ier semestre.

E. L. J. Pasquier, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *La Mécanique analytique*, vendredi à 10 1/2 h.. samedi à 11 1/2 h., pendant le Ier semestre.

C. L. J. X. de la Vallée Poussin, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Notions de Minéralogie et de Cristallographie*, mardi et mercredi à 10 1/2 h., pendant le IId semestre.

M. Ide, Prof. extraord. de la Faculté de Médecine. *Embryologie, histologie et physiologie du système nerveux*, jeudi de 11 h. à 13 h., pendant le Ier semestre.

Seconde section.

S. Deploige, Prof. ord. de la Faculté de Droit. *Histoire des doctrines économiques et politiques*, samedi de 9 1/2 h. à 11 1/2 h., pendant le II^d semestre.

A. Cauchie, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *Méthode d'heuristique et de critique historiques*, lundi à 15 h., vendredi à 10 h. pendant le Ier semestre.

III. DOCTORAT.

D. Mercier, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *La Psychologie*, vendredi à 9 h. à 11 h., pendant toute l'année.

A. Thiéry, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *La Psychophysiologie*, lundi de 8 h. à 10 h., pendant le II^d semestre. — *Laboratoire de Psychophysiologie*, vendredi à 15 h.

S. Deploige, Prof. ord. de la Faculté de Droit. *Le Droit naturel et le Droit social*, mardi et jeudi de 11 1/2 h. à 13 h., mercredi et samedi de 8 h. à 9 1/2 h., pendant le Ier semestre.

D. Mercier, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *La Théodicée*, lundi à 9 h., pendant le Ier semestre : mercredi à 8 h., pendant le II^d semestre.

M. De Wulf, prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *Histoire de la Philosophie*, mardi et jeudi à 10 1/2 h., pendant le II^d semestre.

L. Becker, Prof. extraord. de la Faculté de Théologie. *La Théodicée*, mardi et jeudi de 9 h. à 10 1/2 h., pendant toute l'année.

Conférences.

J. Forget, Prof. ord. de la Faculté de Théologie. *Exposé scientifique du dogme catholique.*

L. De Lantsheere, Prof. ord. de la Faculté de Droit. *La Philosophie moderne. — La Philosophie de l'histoire.*

E. L. J. Pasquier, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Les Hypothèses cosmogoniques.*

C. Van Overbergh, *Le Socialisme contemporain.*

N. B. — Les jours et heures des Conférences seront annoncés par voie d'affiches.

IV.

LISTE DES ÉTUDIANTS ADMIS AUX GRADES ACADÉMIQUES

PENDANT L'ANNÉE 1898-99 [1]).

A. BACHELIERS EN PHILOSOPHIE.

1. Saliskar Jean, de Laibach (Autriche).
2. Leroux Eugène, de Brâ-sur-Lienne.
3. Waver Joseph, de Mons.
4. Lottin Joseph, d'Aubin (Neufchâteau).
5. De Strycker Pierre, de Lierre.
6. Vermaut Robert, de Courtrai.
7. Buysschaert Georges, de Courtrai.
8. Scannel Joseph, de Cork (Irlande).
9. Coppens René, de Denderhautem.
10. Debruxelles Fernand, de Braine-l'Alleud.
11. Ceulemans Jean, de Hever.
12. Gilles de Pélichy Raphaël, de Bruges.
13. Brooks James, de Baltimore.
14. Quoidbach Léopold, de Hasselt.
15. Wickensach Joseph, d'Aschenberg (Westphalie).

B. LICENCIÉS EN PHILOSOPHIE.

1. Brohée Abel, de Soignies.
2. Defourny Maurice, de Herstal.
3. Vaihinger Stéphane, de Cracovie.
4. Urbain Pierre, de Bastogne.
5. Michotte Albert, de St-Josse-ten-Noode.
6. Lemaire Joseph, de Schaerbeek.
7. Saliskar Jean, de Laibach (Autriche).
8. Orban de Xivry Fernand, d'Ixelles.
9. Heylen Aug., de Herenthals.
10. Halflants Corneille, de Tirlemont.

C. DOCTEURS EN PHILOSOPHIE.

1. Colens Louis, de Bruges.
2. Van Mollé Jacques, de Louvain.
3. Poppe Charles, de Stekene.
4. Conzemius Alfred, de Hovingen.
5. Simons Gaspard, de Diest.
6. Van Cauwenbergh Jean, de Lierre.

D. AGRÉGÉ DE L'ÉCOLE DE St THOMAS.

1. Noël Léon, de Malines [2]).

[1]) Les grades sont conférés conformément au Bref pontifical du 7 mars 1894 et aux Statuts du 31 mai 1895.

[2]) M. Noël a publié une dissertation inaugurale en un volume intitulé *La Conscience du Libre Arbitre*, in-12 de 288 pages. Louvain, Bibliothèque de l'Institut supérieur de Philosophie. (Voir le numéro d'août 1899).

Bulletins bibliographiques.

III.

Bulletin des Sciences Juridiques et Sociales.

I.

SOCIOLOGIE.

Wesen und Aufgabe der Sociologie, eine Kritik der organischen Methode in der Sociologie, von LUDW. STEIN (Abdruck a. d. Archiv f. system. Philosophie. Berlin 1898)

Cette brochure est la reproduction, un peu amplifiée et synthétisée, d'une communication présentée par M. Stein au Congrès de Sociologie de 1897. Le sous-titre en indique clairement la tendance. L'intérêt principal nous paraît résider dans une analyse approfondie de la notion de " loi sociale „. Ce terme vient aisément aux lèvres du sociologue. A quoi répond-il au juste ? Et dans quelle mesure la signification qu'il a reçue dans le domaine de la nature peut-elle être transposée au domaine mystérieux encore des sociétés ?

Pour M. Stein, l'assimilation de la science sociale aux sciences de la nature est absolument erronée. Les sciences naturelles seules ont affaire à des lois générales, qui règnent toujours et partout. A l'antipode en quelque sorte, l'Histoire se limite aux faits spéciaux : un fait historique est un *unicum,* parce qu'il ne se répète jamais dans des conditions d'identité absolue. La Sociologie tient un rang intermédiaire : sans doute, son objet matériel n'est pas différent de celui de l'histoire ; seulement elle envisage les faits historiques, non en ce qui les individualise, mais en ce qui les rend analogues. Les phénomènes sociaux manifestent, en effet, comme les phénomènes naturels, cer-

tains rythmes, certaines périodicités ; sous chaque rythme nous pouvons aussi, dès lors, supposer une loi. Mais les lois sociologiques n'ont pas le même caractère que les lois physiques : ici, les processus présentent une régularité absolue et, par conséquent, les lois offrent une certitude indéfinie ; là, les rythmes souffrent des exceptions, des variantes ; les lois observées ne peuvent donc fournir que des probabilités. — La raison de cette différence saillante ? D'un côté, nous sommes dans le domaine de la nécessité et, de l'autre, dans celui de la finalité : dans ce dernier cas, les lois s'imposent d'une façon toute relative, comme les conditions de l'obtention du but, non avec une inéluctable rigueur.

De là suit l'inaptitude foncière de la méthode organique à édifier la Sociologie spéculative : elle prétend, en effet, appliquer les procédés d'investigation des sciences naturelles à des faits qui n'admettent point la fatalité ; elle prétend employer la déduction là où l'induction peut seule être fructueuse. — Moins capable encore serait-elle d'élaborer la Sociologie pratique ou déontologie sociale, c'est-à-dire de découvrir les règles impératives de conduite qui se proposent à notre volonté : il ne peut être question de " devoir „ là où l'on ne connaît qu'un " falloir „.

Triple est, en effet, suivant M. Stein, la fonction de la Sociologie : 1° Observer les faits sociaux, en noter les rythmes statistiques, sur ces rythmes baser des règles empiriques ; tout cela, c'est le côté descriptif, statique. 2° Rechercher les causes des rythmes et, les ayant découvertes, établir les " lois „ des faits sociaux à un point de vue spéculatif ; c'est la Dynamique sociale. 3° Appliquer ces lois à la pratique et tracer les devoirs sociaux.

La première partie lui paraît seule réalisable, dans l'état présent de la recherche scientifique. La méthode historique et comparative est la meilleure à employer.

* * *

G. De Molinari : *Grandeur et Décadence de la Guerre.* — Paris, Guillaumin, 1898.

La guerre ! Voici bien un phénomène social digne de fixer l'attention. Qu'elle règne aux époques de barbarie (lesquelles ne sont pas d'ailleurs nécessairement les époques primitives), soit ! puisque la force semble seule capable alors de trancher les conflits. Mais sa persistance entre les nations modernes, — chez des peuples que nous devons considérer au demeurant comme civilisés, — est assurément pour nous un sujet de perpétuel étonnement.

A côté des prétextes futiles qu'on invoque, quelles sont donc les causes profondes de ce phénomène à la fois grandiose et terrible ? Peut-on déterminer les " lois „ auxquelles il obéit ? Tel est, équivalemment, le problème que M. De Molinari s'est proposé de traiter.

Chose à première vue surprenante (ainsi que l'observe M. Gide), l'économiste libéral qu'est De Molinari se rencontre absolument, en cette occurrence, avec l'école *socialiste* du matérialisme historique pour placer à la base de toute guerre le mobile économique. Ni les croisades, ni les guerres de religion provoquées par la Réforme, par exemple, n'échappent à cette explication exclusive et souveraine.

Toutefois, lorsqu'il s'agit d'*apprécier* ce mobile quant aux guerres qu'il suscite, l'auteur — et c'est même l'intention démonstrative de son livre, et son titre — partage l'histoire en deux sections nettement opposées : l'une de grandeur et l'autre de décadence ; l'une où la guerre est véritablement utile, non seulement aux nations victorieuses, mais à l'humanité en général ; l'autre où elle n'est plus un profit que pour une minorité dans l'État. A l'origine, la guerre fut l'agent nécessaire pour procurer la sécurité aux peuples producteurs contre les peuples pillards, et pour les exciter au progrès. Depuis, les nations civilisées ont acquis une puissance productive et destructive qui les met à l'abri de la rapine des barbares, et la concurrence économique pure est devenue le stimulant le plus efficace du progrès. L'emploi de la force à l'acquisition de la richesse a donc cessé d'être justifié. Cependant la guerre est demeurée une industrie lucrative ; non pour la nation dans son ensemble, il est vrai, qu'elle ruine presque toujours : mais pour la classe dominante qui la décide : sous l'ancien régime déjà, c'était le lot des *maisons* régnantes ; aujourd'hui, c'est le bénéfice du *parti* au pouvoir. Et voilà pourquoi les peuples s'entrechoquent encore sous nos yeux, voilà la raison des armements qui épuisent la meilleure part de leurs capitaux.

M. De Molinari préconise un remède : la ligue des neutres. A défaut d'entente unanime entre les peuples, les nations associées pour la paix décideraient d'intervenir chaque fois contre le peuple qui déclarera la guerre et en faveur de son adversaire : cette puissante intervention arrêterait le conflit.

L'ouvrage que nous venons d'analyser suggère deux observations d'ordre général. La première, c'est d'être édifié sur une documentation d'une apparence bien peu sérieuse ; l'exposition est élégante et logique ; la rigueur scientifique est fort sujette à caution. La seconde est un dédain trop grand de la sociologie et, par suite, une formation sociologique insuffisante ; de là des explications unilatérales dont

l'auteur se contente imperturbablement, mais dont la pauvreté fait pitié.

* * *

Parasitisme organique et parasitisme social, par J. Massart et Em. Vandervelde. — Paris, Schleicher, 1898.

Le *parasitisme* est l'état d'un être qui vit aux dépens d'un autre, sans le détruire (*prédatisme*), et sans lui rendre de services (*mutualisme*). Le phénomène ainsi décrit se manifeste tant dans le monde organique que dans le monde social. Que du rapprochement de ces manifestations pourrait jaillir quelque lumière, c'est ce qu'ont pensé les auteurs du petit volume que nous analysons ; et certes, l'association de ces deux docteurs, ès sciences naturelles et ès sciences sociales, est pour soustraire leur œuvre au reproche d'incompétence. Exclusivement sociologique est, au demeurant, l'enseignement qui se dégage de leurs efforts combinés.

Une grosse distinction doit être marquée dès l'abord entre le parasitisme organique et le parasitisme social : celui-ci n'existe qu'entre êtres de la même espèce, celui-là au contraire n'est possible qu'entre êtres d'espèces différentes. Par suite, les parasites organiques sont des espèces, tandis que les parasites sociaux sont des individus. Par suite aussi, en matière de parasitisme social, il ne faut pas se placer seulement au point de vue de l'individu directement atteint, mais il faut tenir compte surtout des conséquences, parfois tout autres, qui en résultent pour la collectivité.

Un certain parallélisme n'en peut pas moins s'observer entre les phénomènes parasitaires des deux mondes et fournir des classifications et des suggestions assez exactes, encore que d'une utilité et d'un profit contestables.

Ainsi, en ce qui concerne les " formes diverses „ du phénomène, des deux côtés on peut distinguer un parasitisme par emprunt des moyens d'existence, — par emprunt de la force, et — par emprunt de la livrée. Le premier, qui par définition consiste dans la soustraction d'une partie des produits d'autrui, est sociologiquement le plus important et se subdivise lui-même en quatre catégories, suivant les moyens auxquels le parasite recourt : 1° celle des parasites *propriétaires*, dont le fait est de s'approprier privativement les instruments de production ; c'est la forme idéale du parasitisme social, parce que c'est celle qui demande le moins d'efforts pour exploiter la victime ; les auteurs veulent bien reconnaître toutefois que le

degré d'accentuation du parasitisme n'implique pas supériorité ou infériorité de l'une des catégories vis-à-vis d'une autre. Les autres catégories sont, en effet : 2° celle des parasites *politiques*, comprenant toutes les variétés de sinécuristes ; 3° les parasites *sexuels*, c'est-à-dire ceux qui vivent de la débauche d'autrui, soit en trafiquant de leur personne (prostitution), soit en exploitant celle d'autrui (proxénétisme) ; enfin, 4° les parasites *prédateurs*, qui par fraude ou par force dérobent à la société une partie de son revenu : usuriers, délinquants professionnels, etc.

L'ouvrage traite ensuite de " l'évolution „ du parasitisme. Dans le domaine social, on voit ici d'abord se constituer la propriété désœuvrée entre les mains de ceux qui primitivement empruntaient leur subsistance à la nature. On voit, d'autre part, le parasitisme prédateur violent d'autrefois, donner naissance aux délinquants professionnels d'aujourd'hui. Enfin, en ce qui concerne les échanges de services, on voit l'industrie domestique supplantée peu à peu par l'industrie à domicile, et celle-ci par la grande industrie de fabrique ; de même, les services personnels jadis effectifs des seigneurs de la Cour se commuent en sinécures ; de même, la noblesse française de l'ancien régime conservait ses privilèges, alors que les nécessités qui l'avaient créée avaient depuis longtemps disparu.

Quelle est l'influence exercée par la vie parasitaire sur le parasite et sur le parasité ? Telles sont les questions qu'abordent en terminant nos auteurs, sans que leurs considérations à cet égard prêtent, semble-t-il, rien à relever. Notons cependant ces deux moyens de défense préventifs contre les parasites sociaux que mentionnent leurs dernières pages : la suppression des privilèges héréditaires (telle la propriété) et le développement de l'association supprimant le parasitisme des intermédiaires (lisez : les petits bourgeois). — Une contribution donc finalement à la littérature socialiste, présentée avec le maximum de sobriété politique et un appareil scientifique indubitable.

* * *

Morale sociale. — Leçons professées au Collège libre des Sciences sociales par MM. Belot, Bernès, Brunschvicg, Buisson, Dauriac, Darlu, Delbet, Gide, Kovalewsky, Malapert, R. P. Maumus, De Roberty, Sorel, et Pasteur Wagner. — Préface de Em. Boutroux. (Paris, Alcan, 1899 ; 1 vol in-8° de xi-318 pp.)

Certes, ce livre n'a aucun juste titre à figurer dans ce Bulletin de bibliographie sociologique, et ce serait trop peu de la fascination

qu'exerce l'épithète “ social „ pour en pouvoir douter. C'est bien de “ Morale „ tout court qu'il s'agit, et non d'une espèce seulement. Toutefois, j'admettrais volontiers que *la Morale sociale* fût le thème proposé à tous ses auteurs ; mais il ne leur fut pas davantage précisé. Aussi est-il curieux de voir les modes très divers suivant lesquels chacun d'eux a traité son sujet, — disons mieux : les très divers sujets qu'ils ont abordés. Cependant il est notable, et par là j'en reviens à mon préambule, qu'aucun d'eux n'identifie la morale sociale avec la sociologie. Cela est vrai même de M. DELBET *(Morale positive)* et de M. DE ROBERTY *(Morale et Politique)*, les deux auteurs qui se sont attachés de plus près à montrer les rapports de filiation et de connexité existant entre ces deux sciences ; pour l'un et pour l'autre, ajoutons-le, la Morale sociale est le tout de la morale. Mais, si l'on joint à cela que les autres écrivains de ce livre, ou partiellement ont adopté ce point de vue, ou ne se sont occupés principalement que des devoirs de l'homme dans ses rapports avec ses semblables, l'on jugera peut-être que cette œuvre éminemment collective avait quelque “ droit de parenté „ à être analysée sous cette rubrique.

Nous ne suivrons pas le préfacier, M. EM. BOUTROUX, dans sa louable tentative de démontrer l'analogie d'attitudes, les points de contact de doctrine, voire même l'unité d'esprit dans le mode de recherche, qui relient les 14 collaborateurs de la *Morale sociale :* il n'a fait sans doute qu'ajouter par là un quinzième point de vue, plus délibérément éclectique. Mais nous ne nous bornerons pas davantage à juxtaposer dans un ordre simplement chronologique ces diverses conférences, comme s'y est résigné l'éditeur. Un peu de classification donnera au lecteur une plus ample compréhension du livre que l'analyse successive de ses multiples chapitres.

Après les deux écrivains qui, comme nous l'avons dit, s'efforcent de marquer le caractère sociologique de la Morale, j'en relève trois pour lesquels la multiplicité des systèmes actuels de morale est le propre sujet de leur étude : M. DARLU fait expressément la *classification des idées morales du temps présent ;* MM. BERNÈS *(L'unité morale)* et DAURIAC *(La morale des Grecs et la crise morale contemporaine)* se préoccupent surtout de la recherche d'un remède et proposent : l'action.

Trois autres auteurs se prononcent nettement pour la prédominance de l'élément individuel sur l'élément social en matière morale ; mais ils ont à cœur de montrer aussi que leurs systèmes ne sont pas en opposition avec une morale sociale efficace. Ce sont : le pasteur WAGNER *(De l'orientation morale du temps présent)*, M. BRUNSCHVICG

(L'ordre du jour), et M. Malapert *(La morale individuelle et la morale sociale)*.

Nous trouvons ensuite deux exposés synthétiques d'un système de morale sociale : M. Sorel nous présente l'*Éthique du Socialisme* et M. Kovalewsky la *Morale de Tolstoï*.

Trois écrivains se sont, si j'ose dire, contentés de traiter des questions spéciales. Le R. P. Maumus a défini *la Justice et le Droit*, montrant ainsi peut-être que, pour lui, la Morale sociale se confond avec le Droit naturel. M. Belot a opposé les deux préceptes moraux de *Charité* et de *Sélection*, pour défendre, je le dis volontiers, la charité éclairée contre la sélection brutale et comme la vraie sélection humaine. M. Gide a analysé les notions de *Justice* et de *Charité* et fait entrevoir qu'il n'y a sans doute pas de réelle Justice sociale si un peu de charité ne s'y mêle. — Avec les exposés du R. P. Maumus et du pasteur Wagner, celui de M. Gide (je parle des œuvres, non des hommes) nous paraît être le seul à faire entendre une note purement chrétienne ; tous cependant, ou à peu près, n'ont point trouvé de plus bel apophthegme pour illustrer leurs discours qu'une sentence évangélique.

Enfin, *le Devoir présent de la jeunesse*, par M. Buisson, est une sorte " d'application morale „ à la situation sociale actuelle de la France, sans caractère scientifique.

Livre bigarré, on le voit ; écrit en général d'une très élégante et très claire langue française, ce qui est un mérite indiscutable ; fait assurément pour plaire aux amateurs d'interviews à bâtons rompus, auxquels il fournit d'ailleurs beaucoup mieux et plus; mais qui donne les éblouissements d'un kaléidoscope, plus encore que le vertige d'un profond désarroi mental.

Ed. Crahay.

Comptes-rendus.

C. Piat, *Destinée de l'homme.* — Paris, Alcan, 1898.

Voici comment, à l'heure actuelle, se pose d'après notre auteur le problème de l'humaine destinée : " On se fondait autrefois, écrit-il dans ses Préliminaires, sur la spiritualité de l'âme pour prouver son immortalité; or, c'est là une base d'argumentation qui paraît momentanément ébranlée. On prouve sans trop de peine et que les modes de la pensée ne se ramènent pas au mouvement, et qu'ils enveloppent à la fois un sujet simple et fixe. Mais ce sujet lui-même qui constitue notre personnalité est-il radicalement distinct de la matière et, s'il l'est en réalité, peut-il encore et penser et vouloir lorsqu'il se trouve à l'état séparé ? Là réside la question capitale.„

Or " l'ontologie de l'âme, telle que la tradition nous l'a léguée, ne suffit plus à la résoudre ; et d'un autre côté, l'ontologie de la matière tend plutôt à lui donner une solution négative „ (pp. 1 et 2). Est-ce à dire que le spiritualisme et le matérialisme soient deux hypothèses qui se valent ? Nullement, nous répond l'auteur. " Le matérialisme ne se fonde que sur l'ontologie de la matière ; et cette ontologie n'aboutit pas : il est donc condamné. Le spiritualisme, au contraire, n'a pas épuisé ses ressources quand l'ontologie de l'âme est achevée. Il lui reste la finalité, il lui reste la téléologie ; et c'est de là, c'est de ce point de vue nouveau qu'on voit blanchir l'aube matinale „ (p. 134).

Conclusion : Changeons de tactique ; relevons l'eschatologie spiritualiste de la crise passagère qu'elle traverse, en donnant le pas à la philosophie des *fins* sur la philosophie des *causes* (p. 3). C'est tout le plan de cet ouvrage dont les trois parties portent ces titres significatifs : *Certitudes, Mécomptes* et *Croyances.*

Accepterons-nous la nouvelle tactique qu'on nous propose ? Abandonnerons-nous par conséquent, *momentanément* au moins, la psycho-métaphysique ? A notre avis, une telle tactique serait au plus haut point inopportune et désastreuse à la cause qu'elle prétend servir.

Sans doute, dans le difficile problème des destinées humaines, nous faisons très large la place de la téléologie, mais il nous est impossible de voir en elle autre chose que le parachèvement, la conclusion et la confirmation de la psycho-métaphysique. Enlevez cette base solide à votre argumentation. Que vous en reste-t-il ? Une pauvre et méchante analogie ! Et cela pour deux raisons. D'abord, il y a finalité et finalité. De quel droit élargissez-vous votre analogie tirée du monde de la matière, jusqu'au monde de l'esprit ? Entre les deux il y a un abîme ! Qui nous dit que nos aspirations à l'immortalité ne sont que le rêve orgueilleux et désespéré de la conscience, obligée de rentrer bientôt dans le morne silence de l'Inconscient ? De plus, c'est au moyen de cette même analogie, déjà fort étirée, qu'il vous faudrait prouver l'existence de cet Être distinct du monde, terme suprême de notre finalité ! C'en est trop ! Ainsi la nuit au point de départ, la nuit au point d'arrivée ! Avouez que votre *confidite* n'a guère l'air rassurant ! Dernier et faible cri d'espoir lancé aux naufragés de la métaphysique.

Or, il s'en faut bien que la cause elle-même de l'ontologie de l'âme ait fait naufrage ! Sur quoi se base-t-on pour la déclarer à jamais déchue? Une analyse patiente de la critique de M. Piat montre, à l'évidence, que cet esprit si délié n'a trouvé au fond qu'une seule difficulté à faire valoir contre l'ancien mode d'argumentation. Autour de cette objection fondamentale sont venues se cristalliser les difficultés secondaires. M. Piat croit que la conception spinozienne que Kant a reprise " en y laissant la marque de son génie ", a porté un coup fatal à la métaphysique de l'âme. En effet, supposé qu'*a priori* il nous soit impossible de prouver que pensée et mouvement, ce qui est divisible et ce qui ne l'est pas ne sortent point d'un même sujet dernier. Quel moyen de prouver, dès lors, par la métaphysique, l'immatérialité du sujet de la pensée ? Il vous reste une voie : celle de l'expérience. Il nous reste à pénétrer jusqu'aux *racines mêmes* de l'âme, par intuition directe ou par déduction d'une opération manifestement *trancendante*. Mais l'intuition nous est impossible, et quant à cette opération manifestement transcendante, elle n'existe pas ! Elle ne peut pas exister, *en vertu même de l'hypothèse spinozienne !*

Inutile d'alléguer la nécessité et l'universalité de l'objet de la pensée. " Que savons-nous des relations dynamiques des êtres ? " " Qu'est-ce qui nous empêche de croire que si la vérité demeure, la conscience qui la voit est faite au contraire pour mourir ? Quel obstacle à concevoir une infinité de petites consciences sortant des profondeurs de l'intelligible comme les étoiles des abîmes du ciel

pour y rentrer au bout d'un laps de temps plus ou moins long ? „ (p. 76).

Ne parlez pas davantage de l'abstraction, de ce dépouillement complet de toute concrétisation matérielle. D'abord M. Piat nie pareille simplification pour toutes les idées se rapportant aux faits matériels. “ Le travail de notre entendement ne communique aux intuitions empiriques qu'une certaine *infinité* „ (p. 79). L'abstraction, pour lui, n'est que la considération d'un des aspects de l'image sensible à l'exclusion des autres.

Si vous passez de l'objet de la pensée à la pensée elle-même, M. Piat vous dira que sans doute la pensée est simple, absolument simple, mais que son énergie est susceptible d'augmenter et de diminuer à l'indéfini. “ Et alors, quelle raison métaphysique avons-nous de croire qu'au bout d'un certain temps de travail plus ou moins pénible, elle ne descende pas une bonne fois jusqu'à zéro pour ne plus en revenir ? Car si l'âme ne peut périr par décomposition, pourquoi ne périrait-elle pas par *extinction* ? „ (p. 87).

La simplicité de notre pensée n'est donc pas ce *caractère transcendant* que nous cherchions à nos opérations. — Elle ne l'est pas, parce que la pensée, quoique simple, n'est jamais *adéquate* à sa faculté. Parce que “ elle ne vide jamais l'énergie dont elle sort de manière à l'attirer tout entière sous son regard „ (p. 88). Mais si la faculté échappe au regard de notre pensée, *a fortiori le vinculum substantiale* nous sera-t-il inconnaissable. Dès lors, nous retombons dans la fatidique hypothèse spinozienne. — Même ordre d'argumentations à propos de la liberté. L'acte libre n'actualise jamais toute l'énergie dont il procède ; à plus forte raison il ne pourrait nous conduire jusqu'aux limites de notre âme „ (p. 96). “ D'ailleurs, on ne voit pas pourquoi il n'y aurait point dans une même substance tout un ordre de réalités distinctes, qui, bien qu'inhérentes à leur fond commun, contiendraient en elles-mêmes une essence propre et une énergie spéciale, qui seraient de ce chef de vrais principes d'action opérant pour leur compte „ (p. 97). Ainsi nous revenons à notre point de départ, et toutes les avenues de cette critique nous ramènent à la fondamentale objection spinozienne : C'est parce que la simplicité *même absolue* d'une opération ne peut nous conduire *par voie de raisonnement* à la complète indépendance du sujet de cette opération, que M. Piat se croit obligé d'exiger une véritable *intuition* de l'âme, soit en elle-même, soit par ses opérations. Or demander cela, c'est demander l'impossible.

Pour replacer le problème spiritualiste sous son véritable point de

vue, il suffisait donc d'attaquer résolument la prétention du philosophe d'Amsterdam. Sans doute, si la pensée et l'étendue n'ont une existence que dans le monde phénoménal, on conçoit à la rigueur que le même principe, cause de ces phénomènes, soit en même temps leur commun sujet d'inhérence. Dans ce sens, Kant aurait raison. — Sans doute encore, si l'on nie la réalité de l'un des deux ordres de faits, on conçoit très bien que l'on arrive encore à l'identité de sujet. C'est le cas pour le matérialisme et le dynamisme pur. Mais ce que l'on ne conçoit plus du tout, c'est que l'on veuille d'une part conserver à chaque ordre de faits sa réalité propre et que l'on prétende affirmer, d'autre part, leur identité foncière dans un même sujet commun. Car enfin il ne s'agit pas d'une opposition quelconque entre la pensée et l'étendue ; il s'agit d'une opposition complète, radicale, exclusive l'une de l'autre, dans ce sens-ci tout au moins que la pensée abstraite se manifeste à nous comme dégagée et libre de toute matérialité.

D'autre part, il faut bien aussi que les phénomènes soient de leur côté en harmonie de nature et de perfection avec le principe d'où ils sortent, pour y retomber derechef. Les relations de causalité et d'inhérence, — cette dernière en tout premier lieu, — l'exigent impérieusement. Et ces relations elles-mêmes sont enveloppées dans l'idée fondamentale de raison suffisante.

La matière et la pensée ne sauraient donc avoir les mêmes relations d'inhérence. Elles exigent donc deux sujets distincts et conformes à leur nature propre. Sans doute, le sujet de l'étendue n'est pas étendue lui-même, et le sujet de la pensée n'est pas pensée lui-même, mais c'est quelque chose qui peut recevoir la pensée, ou qui peut recevoir l'étendue. Et comme, d'autre part, l'analyse psychologique montre que la pensée n'a rien de commun avec la matière, on est en droit de conclure en bonne logique que le sujet de la pensée n'a rien de commun avec la matière, qu'il est indépendant de la matière, qu'il est immatériel.

Il semble donc que l'on tombe dans une contradiction manifeste, lorsqu'on veut donner deux *manières d'être* exclusives à un même sujet commun.

Deux choses opposées entre elles ne sauraient être identiques à une même troisième. Cette proposition n'est pas seulement vraie en mathématiques, elle a une portée universelle.

Cl. Volio.

A. Chollet, *De la notion d'ordre*. Parallélisme des trois ordres de l'être, du vrai, du bien (257 p.) — Paris, 1898.

Cet opuscule groupe autour de la notion d'ordre les principes fondamentaux de la métaphysique thomiste. Les vues synthétiques abondent, et l'auteur a mis en relief, grâce à ce principe d'unité, les grandes théories scolastiques. Le chapitre premier, consacré à la notion d'ordre, est fondamental, et c'est sans contredit le plus neuf et le plus intéressant. On y trouve une théorie claire et complète, basée sur une foule de textes que saint Thomas a éparpillés dans ses ouvrages, et qui, réunis en faisceau, forment un tout. Une pluralité d'éléments, telle est la *matière* à ordonner ; la réduction à l'unité ou “ le groupement raisonné établi d'après les degrés des choses et leurs rapports avec le principe de l'ordre „, telle est la *forme* de l'ordre, ce qui fait que ces matériaux sont réellement ordonnés. A la *ratio prioris et posterioris*, ou à la relation commune de tous les membres d'un ordre avec un principe commun, M. Chollet consacre des développements originaux que nous avons lus avec le plus vif intérêt. Le principe d'ordre est le fondement de l'unité et M. Chollet y rattache les diverses espèces d'ordre. — Cependant nous ne croyons pas que ce *principe* soit nécessairement un *premier*, un point de départ, ou une *cause réelle* engendrant tous les membres de l'ordre (p. 8). Il peut être aussi une *raison abstraite* par l'esprit et dont participent, à des degrés divers, tous les éléments ordonnés. Par exemple, l'ordre du vrai n'a pas nécessairement pour principe d'ordre, Dieu, le vrai suprême, mais peut avoir aussi comme principe générateur la notion abstraite de *vérité*. — Que l'auteur nous permette encore cette autre remarque : le parfait et le bien étant l'accomplissement, le résultat de l'ordre, il eût été préférable de grouper, sous forme de conclusion, les développements du § III. “ L'ordre est le bien et la forme de l'univers. „

M. Chollet étudie en détail les trois grands ordres métaphysiques de l'être, du vrai et du bien. Nous regrettons qu'il n'ait pas abordé, à la lumière des principes qu'il expose, cet autre ordre si éminemment attrayant : l'ordre esthétique. M. D. W.

Gérard-Varet, *L'ignorance et l'irréflexion*. — Paris, Alcan, 1898.

La question traitée dans cet ouvrage est celle de savoir quelle est l'influence exercée par l'ignorance sur la pensée. L'auteur n'a pas en vue d'étudier ou d'analyser un type défini d'ignorance, mais il en

recherche les tendances générales et saillantes ; on les retrouve du reste, à des degrés divers, dans les civilisations primitives. Il se demande s'il n'y aurait pas peut-être une " évolution des données de la conscience „ dont les termes extrêmes seraient l'ignorance et la réflexion. Le trait principal de ce premier état, trait que l'on remarque avec des nuances différentes,d'après l'éducation de l'époque à laquelle on l'étudie, est la passivité mentale; c'est l'identification de l'apparence et de la réalité. L'homme instruit voit et contrôle; l'homme irréfléchi voit. Le premier est en partie actif, en partie passif ; le second est exclusivement passif.

Après nous avoir montré la passivité dans les plus anciens vestiges de l'humanité, M. Gérard-Varet s'attache à mettre en lumière celle de la pensée dans Platon, celle de l'émotion chez Homère. Avant eux, dans un stade encore plus reculé, la notion de cause nécessaire se perd ; la comparaison, la copie, la métaphore se confondent avec la chose comparée ou copiée ; identité aussi entre le représentant et le représenté, entre le rêve et la réalité. L'état psychologique primordial est un état de conscience pure, le raisonnement n'intervient pas, ou peu : donc le relatif est supprimé. l'absolu règne en maître, tout est substance, tout est cause première de soi-même, tout est vrai. La nécessité, l'ordre, sont inconcevables.Cet état est modifié, petit à petit, par les influences de la raison, de l'expérience, de l'intelligence, de la réflexion.

Le principe dominateur de cet ouvrage est donc celui-ci : " Autant de sensations et de conceptions, autant de réalités, pour l'ignorance„. C'est en étudiant les corollaires de cet axiome, que l'auteur a pu établir les grands traits de l'ignorance. Quelques conclusions trop osées ternissent un peu la valeur de cette intéressante étude.

A. M.

FRANCESCO DE SARLO, *Saggi de Filosofia*. — Turin, chez Clausen, 1896-97.

Recueil d'articles parus déjà pour la plupart dans différentes revues italiennes. Le premier volume comprend : la notion de " loi „, — " l'origine des tendances immorales, — le sens musculaire, — l'objet de la Psychologie physiologique. — la Philosophie de l'activité : F. Paulsen. — Le second volume : la Morphologie de la connaissance (suite à la notion de " loi „), — le problème esthétique, — le problème philosophique d'après Bradly. Bornons-nous à dire que la tendance de l'auteur se révèle dans ces différentes études, exclusivement posi-

tiviste, psycho-physiologiste et lombrosienne. Comme travail personnel et original, son étude développée sur la notion de “ loi „ nous a particulièrement intéressés. C. V.

Abriss der Logik und Erkenntnisstheorie, 58 p. in-12 ; *Abriss der Psychologie,* 74 p. in-12 ; von Professor Dr. Kappes. — Münster i. W. H. Mitsdörffer's Buchhandlung, 1899.

Deux travaux, bien courts, qui nous mettent sous les yeux un rapide aperçu des principes de la logique et de la psychologie. A côté de la doctrine scolastique, l'auteur rapporte les erreurs des anciens et des modernes sur les universaux, l'origine des idées, l'union de l'âme et du corps, la liberté humaine etc., et y joint d'ordinaire une brève réfutation. Le second essai surtout est intéressant, car il nous donne un résumé succinct des résultats de la science moderne sur la psycho-physiologie. Notons quelques points faibles : Dans la “ Logik „, p. 57, l'auteur cherche le dernier principe de toute certitude dans la conscience individuelle (Selbstbewusstsein) : car de là nous avons les idées de notre existence, de l'être, de la substance, de l'essence, de cause et d'effet et même les premiers principes. Cependant il semble plus conforme à l'ancienne doctrine de dire, que le critère d'après lequel nous jugeons la certitude ou la vérité d'une conclusion, est sa conformité avec les premiers principes admis par tous. Dans la “ Psychologie, „ p. 60, l'auteur dit que “ le langage par signe est propre aux enfants, aux sourds-muets, et aux sauvages qui communiquent entre eux sans langue articulée. „ Cette dernière proposition semble hors de propos, car jamais on n'a trouvé et on ne trouvera un peuple, quelque dégradé qu'il soit, n'ayant un langage articulé, plus ou moins perfectionné. G. H.

Principii di Filosofia, esposti ad uso dei Licei. Dal Professore G. Rossignoli ; 2 vol. — S. Benigno Canavese, 1898. Libreria Salesiana.

Le professeur Rossignoli, qui nous était déjà connu par des articles remarquables parus dans la *Rivista internazionale di scienze sociali*, vient de publier la cinquième édition de son Manuel de Philosophie, destiné aux lycées italiens. J'ai dit “ manuel, „ et l'auteur appelle modestement son livre une “propédeutique„ aux études supérieures : je devrais plus exactement dire une “ Encyclopédie philosophique à l'usage des jeunes gens. „

Qu'on en juge par le contenu. Premier volume : Philosophie du

Vrai (logique et critériologie 135 p.), Philosophie de l'Être réel, divisée en Métaphysique (50 p.), Cosmologie (70 p.), Psychologie. (120 p.), Théodicée (45 p.) avec un appendice sur l'Évolutionnisme (50 p.) Deuxième volume : Philosophie du Beau (70 p.), Philosophie du Bien, partie générale (100 p.), partie spéciale (160 p.), Histoire de la Philosophie (130 p.)

Mais l'œuvre, importante par son étendue, l'est davantage encore par l'esprit qui l'anime et la richesse des enseignements qu'elle renferme. L'esprit dans lequel elle a été conçue est ce large esprit d'harmonie, de conciliation entre les principes de l'ancienne philosophie chrétienne et les résultats certains de la science moderne. Celle-ci a été accumulée dans des notes précieuses et dans des citations nombreuses et choisies où l'on trouve une " *littérature* „ complète sur les questions les plus intéressantes.

Plusieurs de ces questions ont reçu, dans le corps même de l'ouvrage, des développements considérables. Telles, l'origine du langage, les limites de la méthode expérimentale, la nature des forces physiques et chimiques, le vérisme, l'idéalité de l'art, la question sociale, le principe de nationalité, etc., sans parler de l'évolutionnisme. L'auteur parle en professeur expérimenté : il n'a jamais perdu de vue le jeune auditeur auquel son livre est adressé. Par son langage limpide, clair et coulant, derrière lequel l'on devine l'homme de lettres, par sa distribution méthodique des questions les plus difficiles, en articles brefs et clairs, mais surtout par la note moderne, actuelle et vivante jetée sur toute son œuvre, son livre réussira, nous n'en doutons pas, à captiver l'attention des jeunes intelligences, à leur faire aimer l'étude de la philosophie. C. V.

M. De Wulf. *Histoire de la Philosophie médiévale précédée d'un aperçu sur la Philosophie ancienne.* — Louvain, Institut Sup. de Phil. 1900, pp. VIII-480.

Cet ouvrage forme le volume VI du *Cours de Philosophie* publié par M. Mercier. La forme de *manuel* adoptée par l'auteur explique pourquoi on y trouve les cadres imposés par une étude méthodique de l'histoire de la philosophie. Cependant les deux tiers du livre sont consacrés à une matière peu connue, la philosophie du moyen âge. " Depuis quinze ans, la publication de textes importants et de nombreuses monographies est venue donner à l'histoire de la philosophie médiévale une impulsion nouvelle „ (Préf.). M. De Wulf utilise ces documents au profit d'une histoire *générale* des idées philosophiques au

moyen âge. Son traité est le premier ouvrage de ce genre publié en langue française ; de plus, on y trouve une foule d'aperçus nouveaux sur le mouvement intellectuel dont il fait l'histoire. Ces aperçus s'inspirent tous d'une idée fondamentale dont l'importance n'échappera à personne : par scolastique, il faut entendre non pas toute la philosophie du moyen âge, ou la philosophie des écoles ou la philosophie enseignée en latin, — ces notions universellement accréditées sont incomplètes et fausses, — mais une *doctrine*, une synthèse *spécifique*. Cette doctrine est nettement précisée dans sa forme la plus parfaite au XIIIe s. (nos 266 à 281) ; l'auteur étudie sa genèse et ses diverses nuanciations à la grande époque ; il montre le choc de l'ancienne école augustinienne et de la nouvelle école peripatéticienne au XIIIe s., et essaie de définir en quoi les grands scolastiques (Alexandre de Halès, Albert le Grand, S. Thomas, H. de Gand, D. Scot, G. d'Occam, etc.) sont venus greffer sur *la synthèse commune* des théories personnelles.

Si la scolastique est une doctrine, elle dut rencontrer des opposants : à côté de la scolastique, il y eut une antiscolastique. Le panthéisme de J. Scot Eriugène au IXe s., l'averroïsme des XIIIe, XIVe et XVe s., puis à partir du milieu du XVe s., les nombreux systèmes novateurs coalisés contre l'ancienne école, sont les formes principales de l'antiscolastique. Enfin, en se basant toujours sur le même principe de classement, M. De Wulf distingue *des systèmes qui dérient* de la scolastique : ceux qui altèrent les principes de la grande synthèse, sans néanmoins formuler les conséquences délétères auxquelles la logique conduirait leurs principes. — Parmi les principaux chapitres où l'on trouvera sur des matières importantes une mise en œuvre de travaux récents et des jugements originaux, citons les notions générales sur la scolastique (177, 256, 321, etc.), la question des universaux dans son développement du IXe au XIe s., la synthèse scolastique, l'averroïsme antiscolastique, le terminisme de G. d'Occam, l'antiscolastique de N. d'Autrecourt, Aeg. de Medonta, etc., enfin un chapitre important relatif à la chute de la scolastique, qui contient des jugements sévères sur les défaillances des aristotéliciens au XVIIe s. et sur leur ignorance coupable du mouvement scientifique d'alors.

Nous recommandons cet ouvrage à tous ceux qui veulent avoir sur l'histoire du moyen âge des idées d'ensemble, et se rendre compte des travaux récents effectués sur un terrain à peine défriché.

D. NYS.

C. VAN OVERBERGH. *Dans le Levant. En Grèce et en Turquie.* — Bruxelles, 1899.

Un de nos amis dévoués, dont les lecteurs de la *Revue Néo-Scolastique* ont pu apprécier la compétence en matière sociologique, et qui nous a promis de nouvelles études sur le socialisme, rapporte d'un voyage en Orient une riche moisson d'impressions et de jugements, qu'il a eu l'heureuse idée de rassembler en un volume. Chassez le naturel, il revient au galop. Aussi, mainte page de ce livre de voyage respire-t-elle un air de philosophie — et de très bonne philosophie, puisqu'elle est vécue. Signalons deux études que nous avons lues avec le plus vif intérêt et qu'on peut appeler deux chapitres sur la philosophie de l'art.

La première étudie l'importance des facteurs physiques et ethniques dans la production des œuvres d'art (pp. 12 et suiv.). Certes le *milieu physique* a dû exercer des répercussions caractéristiques sur l'art grec ; il explique à certains égards " la délicatesse des perceptions „, " le besoin de clarté, le sentiment de la mesure „, " l'amour et le culte de la vie présente, le besoin de sérénité et d'allégresse „ — en un mot, les traits distinctifs des productions artistiques de la Grèce. Certes, l'*élément ethnique* informé par le milieu, cet élément ethnique, " mélange rare des deux races les plus intelligentes et les plus entreprenantes „, a dû faciliter l'éclosion des chefs-d'œuvre ; mais l'auteur fait justement ressortir, à côté de l'action de ces deux premiers facteurs, le rôle des génies et des individualités. " Les grands hommes sont les phares de l'individualité en route vers le progrès. „ (p. 26)

Ailleurs encore, en s'abandonnant aux souvenirs qu'éveille en lui la vue de l'Acropole athénienne, M. Van Overbergh s'élève contre les excès du matérialisme historique de Karl Marx, qui fait de l'économie matérielle d'un peuple, la base *unique* de la civilisation et de l'art, son plus beau fleuron : " Supprimez par la pensée le facteur *race* dans la production de l'art grec. Supposez, en revanche, un développement économique plus intense encore que celui de l'époque de Périclès. Dites, pouvez-vous expliquer de quelque manière le Parthénon, les Propylées, l'Erechtéion, l'Art grec enfin? Non, n'est-ce pas ? Eh bien ! c'est la condamnation du marxisme. „ (p. 209)

Toutes ces théories sont présentées avec un talent remarquable, au milieu d'aperçus sur l'histoire, la situation politique, la richesse naturelle et artistique des pays du Levant : ce qui rend la lecture de ce livre à la fois instructive et attrayante.

M. D. W.

I. *L'université de Louvain. Coup d'œil sur son histoire et ses institutions, 1425-1900.* In-8°, avec grav. et carte ; 3 fr. — Bruxelles, Ch. Bulens, 1900. — II. *Université catholique de Louvain : Bibliographie, 1834-1900.* In-8° avec grav. ; 5 fr. — Louvain, Ch. Peeters, 1900.

Ces deux volumes se complètent l'un l'autre.

Le *premier* comprend deux parties : l'une, donnant un aperçu historique, complet quoique succinct, de l'ancienne Université (1425-1797) ; la seconde, exposant plus en détail le développement et les institutions de l'Université restaurée (1834-1900).

Bien que l'auteur se défende avec modestie d'avoir voulu faire un ouvrage définitif sur notre célèbre Université belge, il n'en reste pas moins qu'il a produit l'ouvrage le plus clair, et, dans sa brièveté, le plus documenté qu'on ait écrit jusqu'aujourd'hui sur cet important sujet. La partie qui traite de l'organisation générale de l'ancienne Université, et l'exposé des institutions universitaires actuelles sont surtout remarquables. Aucun trait n'est oublié : les détails intéressants sur le fonctionnement scientifique et sur la vie privée universitaire se rencontrent à toutes les pages. L'auteur s'est largement approvisionné du document moderne par excellence :la photographie. Cela relève d'un attrait de plus, la physionomie d'ensemble de l'ouvrage.

Le *second* volume, plus volumineux, et d'ordre plus technique, renferme la liste, très heureusement ordonnée, des ouvrages de tout genre et de toute importance, publiés soit par l'Université elle-même, soit par les membres de son corps professoral. Cette liste est longue ; elle fourmille de noms et d'œuvres illustres. On ne pouvait élever de monument plus glorieux à l'esprit de science, de travail et de progrès qui anime notre Université catholique, que cette brillante nomenclature, œuvre de patience sagace, sans commentaires, sans éloges, mais forte de la seule force de ses énonciations.

Nous signalons particulièrement à nos lecteurs, dans le premier de ces deux ouvrages, une intéressante notice sur l'École Saint-Thomas d'Aquin (pp. 124-127) ; dans le second, la bibliographie complète des divers professeurs de philosophie de Louvain, notamment : Ubaghs (p. 208) ; De Cocq (p. 35) ; N. J. Moeller (p. 212) ; Laforêt (p. 25) ; Fontaine (p. 106) ; Bossu (p. 240) ; Cartuyvels (p. 242) ; Jacops (p. 247) ; Lefebvre (p. 256) ; Mercier (p. 257) ; Nys (p. 270) ; De Wulf (p. 262) ; Thiéry (p.189) ; Deploige (p. 126) ; etc.

Ouvrages envoyés à la Rédaction.

Dubois (Ern.). — De Opere divini exemplarismi. (Romæ, 1899.)

Hannequin (Arth.). — Essai critique sur l'hypothèse des atomes dans la science contemporaine. (Paris, 1899.)

Billia (L. M.). — Perchè il dazio sul Crano ? (Roma, 1899.)

Saint-Clément. — La Liquidation du " Consortium „ américaniste. (Paris, 1899.)

Marx (Karl). — Critique de l'Économie politique. (Paris, 1899.)

de Ponthière (Ch.). — Charité, Justice, Propriété. (Paris, 1899.)

Thomas (P. F.). — Morale et Éducation. (Paris, 1899.)

de la Grasserie (R.). — De la Psychologie des sentiments. (Paris, 1899.)

Binet (A.). — L'année psychologique. (Paris, 1899.)

Vorländer (K.). Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft. (Halle a/S.)

Belot, Bernès, Brunschvicg, Buisson, Darlu, Dauriac, Delbet, Gide, Kovalewsky, Malapert, de Roberty, Sorel, Wagner. — Morale sociale. (Paris, 1899.)

Jan Nuckowski (T. J.). — Zasadniczy punkt wygscia w badaniu filozofieznem. (Krakow, 1899.)

Pasmanik (D.). — Alfred Fouillée's psychischer Monismus. (Bern, 1899).

von Tessen-Wesierski (Fr.). — Die Grundlagen des Wunderbegriffes nach Thomas von Aquin. (Paderborn, 1899.)

Mandonnet (P. R. P.). — Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au xiiie siècle. (Fribourg, 1899.)

Tienes (Dr G.). — Nietzsche 's Stellung zu den Grundfragen der Ethik genetisch dargestellt. (Bern, 1899.)

R. P. Castelein, S. J. — Institutiones Philosophiae moralis et socialis. (Bruxelles, O. Schepens, 1899).

Stein (L.). — An der Wende des Jahrhunderts. (Fribourg, 1899.)

Mielle (P. M.). L'ancienne et la nouvelle Psychologie. (Paris, 1899.)

Luchaire (Ach.). — L'Université de Paris sous Philippe-Auguste. (Paris, 1899.)

J. Maura et Gelabert. — De vita sensitiva et de anima brutorum. (Oriolæ, 1899.)

Table des Matières pour l'année 1899.

Mélanges et Documents.

Bulletins de l'Institut supérieur de Philosophie.

Bulletins bibliographiques.

Table alphabétique des Auteurs

cités dans le tome VI (année 1899).

—

Q

R

S

Ce fascicule a été publié le 1er février 1899.

cation trimestrielle

Sommaire Idéologique

des

OUVRAGES ET DES REVUES

de

PHILOSOPHIE

publié

trimestriellement par l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain

Cinquième année | Fascicule XV

100. — PHILOSOPHIE EN GÉNÉRAL.

102. **Traités.** — Dunan (Ch.). Essais de philosophie générale. Cours de philosophie. Paris, Delagrave, 98.

102. Grier Hibben (John). Problems in Philosophy. New-York, Scribner's Sons, 98.

102. Maturi (Sebastiano). Principi di filosofia. Napoli, 98.

102. Ribert (L.). Essai d'une Philosophie nouvelle suggérée par la Science. Paris, Alcan, 98.

102. Torre-Isunza (R.). Filosofia cristiana. T. II. Madrid, 98.

102. Vaz (F. M.). Estudos philosophicos. Porto, Silva Mendonça, 98.

108. **Mélanges.** — Grabmann (Martin). Die Erlösung der Philosophie durch Christus. *Jahrb. Ph. u. sp. Th.* Bd. XIII, H. 2, 98.

108. Schultes (Reginald). Streiflichter aus Philosophie und Theologie zur Beleuchtung des Fortschrittsproblems. *Jahrb. Ph. u. sp. Th.* Bd. XIII, H. 2, 98.

109. **Histoire de la philosophie.** — Benn (A. W.). The Philosophy of Greece. London, Grant Richards, 98.

109. Dagneaux (l'abbé H.). Histoire de la Philosophie. Paris, Retaux, 98.

109. Fischer (K.). Gesch. der neueren Philos., Jubel.-Aufl. Ausgabe, Liefer. 14-17. Heidelberg, Winter, 98.

109. Leroy (Jones A.). Early American Philosophers. New-York, Macmillan and Co, 98.

109. Ritchie (D. G.). Philosophy and the Study of Philosophers. *Mind*, Jan. 99.

109. Ritter et Preller. Historia philos. graecae, ed. XIII cur. Ed. Wellmann, Gotha, Perthes, 98.

109. Schultze (Fr.). Stammbaum der Philos., 2 Aufl. Leipzig, Haacke, 98.

109. Siebert (O.). Handbuch der neueren deutschen Philosophie seit Hegel. Göttingen, Vandenhœck und Rupprecht, 98.

109. STATECZNY (Gius.). Compendium historiæ philosophiæ usui scholastico. Romæ, 98.

109 VOLKMANN (F.). Die Entwickelung der Philosophie. Berlin, Rühe, 99.

109 ZELLER (Ed.). Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie, 5 Aufl. Leipzig, Reisland, 98.

110 et 120. — METAPHYSIQUE.

111. **Ontologie et métaphysique du beau.** — BOWNE BORDEN (P.). Métaphysics. New-York, Harper and Bros, 98.

111. JOERGENSEN (J.). Le Néant et la Vie. Paris, Perrin, 98.

111. KAPPES (M.). Die Metaphysik als Wissenschaft. Münster, Aschendorff, 98.

113. **Cosmologie.** — HAAN (H.). Philosophia naturalis. Freiburg, Herder, 98.

114. **L'espace.** — SEYFERT (Richard). Ueber die Auffassung einfachster Raumformen. *Ph. Stud.* XIV, 4, 98.

114 STANLEY (H. M.). Space and Science. *Ph. R.* Nov. 98.

114. VON SEELAND (Dr N.). Zur Frage von dem Wesen des Raumes. *Ph. Jahrb.* B. 11, H. 4, 98.

114. VON ZEHENDER (W.). Ueber die Entstehung des Raumbegriffes. *Z. f. Ps. u. Phys.* Bd. XVIII, H. 1 u. 2, 98.

115. **Le temps.** — LLOYD (A. H.). Time as a Datum of history. *Ph. R.* Jan. 99.

117. **La matière.** — AMBROSI (L.). Che cos'è la materia. *R. I. fil.* nov. déc. 98.

122. **Causalité.** — ESSER (Dr Th.). Quæstiones Quodlibetales. Ursache und Verursachtes. *Jahrb. Ph. u. sp. Th.* Bd. XIII, H. 2, 98.

122. KAUFMANN (N.). Étude de la cause finale et son importance au temps présent. Paris, Alcan, 98.

122 KOWALEWSKI (Dr Arn.). Ueber das Kausalitätsproblem. Leipzig, Mutze, 98.

122. VINATI (Dr Joannes). Natura et genesis principii causalitatis. *D. Thom.* XXXIII XXXIV, 98.

122. VON HARTMANN (E.). Die allotrope Causalität. *Arch. syst. Ph.* V. 1, 98-99.

124. **Téléologie.** — ZAHM (R. P.). Évolution et Téléologie. *R. Q. sc.* Avril 98.

125. **Infini et fini.** — EVELLIN (F.) et (Z.). Philosophie et mathématique. L'infini nouveau. *R. ph.* Nov. 98.

130. — CORPS ET AME. ANTHROPOLOGIE.

130,2. **Traités.** — LOZANO MONZON (R.). Tratado de anatomia filosofica. Ie série. Madrid, 98.

130,9. **Histoire.** — FERRARI (G. M.). L'Uomo primitivo. *R. I. fil.* Nov.-déc. 98.

131 **Physiologie mentale et hygiène.** — MAGRY (Fr.). Degenerazioni sociali. Roma, Capaccini, 98.

133. **Illusions. Sciences occultes.** — BERNARD-LEROY (E.). L'illusion de fausse reconnaissance. Paris, F. Alcan, 98.

134. **Suggestions. Hypnotisme.** — BELFIORE (G.). Magnetismo e Ipnotismo. Milano, U. Hoepli, 98.

134. Hartenberg (P.). Essai d'une Psychologie de la suggestion. *R. de Psych.* Août, 98.

134 Ipnotismo (L'). Questioni scientifiche e pratiche. *Civ. Catt.* S. XVII vol. III. 98.

134. Scotti (G.). Lo spiritismo e i nuovi studi psichici. Bergamo, 98.

134. Surbled (Dr). Le diable et les médiums. *Sc. cath.* Déc. 98.

134. Turiello (P.). Dello spiritismo in Italia. Napoli, 98.

135. Sommeil. — Benjamin (Rich.). Ueber den physiologischen und pathologischen Schlaf. *Zeitschr. f. Psychiatr.* Bd. 54, H. 6, 98.

136. **Caractères mentaux**. — Ferrand (A.). L'éducation physiologique du caractère. *Ann. ph. chr.* XXXIX, 3, p. 277-285, 98.

136 Ferrand (Dr A.). L'éducation physiologique du caractère. *Quinz.* Janv. 99.

136 Ferrand (Dr A.). Physiologie du caractère. *Quinz.* 1er déc. 98.

136,1. Influence du sexe. — Dorel (X.). Différences sexuelles de la mentalité. Paris, 98.

136,1. Roux (J.). Psychologie de l'Instinct sexuel. Paris, Baillière et fils, 99.

136,3. Influence de l'hérédité. — Harraca (J. M.). Contribution à l'étude de l'hérédité et des principes de la formation des races. Paris, Alcan, 98.

136,3. Hillemand (C.) & Petrucci (R.). Théorie de l'Hérédité. Théorie de l'Immunité. Paris, Steinheil, 98.

136,3. Hillemand (C.). L'Hérédité et l'Éducation. Conférence. Paris, 98.

136,3. Le Dantec (F.). Les néo-darwiniens et l'hérédité des caractères acquis. *R. ph.* Janv. 99.

136,4. Influence de la race. — Gobineau. Versuch über die Ungleichheit der Rassen. Stuttgart, Frommann, 98.

136,5. Influence de l'âge. — Sachse (L.). Das Kind und die Zahl. *Z. f. Ph. u. P.* V, 5, 98.

140. — SYSTÈMES PHILOSOPHIQUES.

141. **Idéalisme**. — Blondel (M.). L'Illusion idéaliste. *R. mét. et mor.* Nov. 98.

146. **Matérialisme. Positivisme**. — Abramowski (E.). Le matérialisme historique et le principe du phénomène social. Paris, Giard et Brière, 98.

146. Mercier (D.). Le positivisme et les vérités nécessaires. *R. Néo-scol.* VI, I. 99.

146 Ortolan (le P.). Matérialistes et musiciens. Paris, Bloud et Barral, 98.

146. Ortolan (le P.). Vie et matière ou matérialisme et spiritualisme en présence de la cristallogénie. Paris, Bloud et Barral, 98.

146 Rodriguez (P. Fr. T.). El criterio positivisto en las ciencias. *Ciud. de D.* 5 nov. et 20 nov. 98.

146. Schinz (A.). Le positivisme est une méthode et non un système. *R. ph.* Janv. 99.

146. Von Dunin-Borkowski (Stanisl.). Populärer Materialismus und Wissenschaft. *St. M. L.* Nov. 98.

149 **Les autres systèmes philosophiques**

149,911. Rationalisme. — Calzi (C.). Impronta della razionalità. *Nuov. Ris.* Dec. 98.

149,911. Tyrell (Rev. G.). Rationalism in Religion. *Month.* January 99.

149,912. **Scepticisme.** — Philipp (S.). Vier skeptische Thesen. Leipzig Reisland, 98.

149,914. **Spiritualisme.** — Ortolan (le P.). Vie et matière ou matérialisme et spiritualisme en présence de la cristallogénie. Paris, Bloud et Barral, 98.

149,914. Pidal (P.). Espiritualismo logico. Sintesis de mi consciencia metafisica. Madrid, 98.

149,915. **Monisme et dualisme.** — Kaufmann (Nikolaus). Die Methode des mechanischen Monismus. *Ph. Jahrb.* Bd. 11, H. 4, 98 — et Fribourg, 98.

149,916. **Évolutionnisme.** — Argyll (Duke, K. G.). Organic Evolution Cross Examined : or Some suggestions on the Great Secret of Biology. London, J. Murray, 98.

149,916. de Casamajor (abbé). Hétérogénie, transformisme et darwinisme. Problème de l'espèce. Bar-le-Duc, Soc. St. Paul, 98.

149,916. de Casamajor (abbé), Evoluzione e Domma. *Civ. Catt.* S. XVII, vol. V, 99.

149,916. Funghini (Luigi). L'uomo e il trasformismo. Firenze, Mariani, 98.

149,916. Lloyd (A. H.). Evolution evolved. *Monist.* Jan. 99.

149,916. Machenzie (J. S.). The idea of progress. *Int. J. Eth.* Jan. 99.

149,916. Pfleiderer (Otto). Evolution and theology. *N. W.* Sept. 98.

149,916. Samuelson (J.). Footsteps in Human Progress, Secular and Religious : A short Series of Letters to a Friend. London, Swan Sonnenschein and Co, 98.

149,916. Tuccimei (G.). Una questione pregiudiziale dell' Evoluzione. *Riv. internaz. di sc. soz. e disc. aus.* dec. 98.

149,916. Velardita (Antonino). Evoluzione e Dogma. Roma, Bobbi, 98.

149,916. von Nägeli (C.). A Mechanico-Physiological Theory of Organic Evolution. Chicago, The Open Court Publishing Co, 98.

149,916. Woods (Hutchinson). The Gospel According to Darwin. London, Kegan, Paul, 98.

159,919. **Scolastique.** — De Wulf (M.). La synthèse scolastique. *R. Néo-scol.* VI, I, 99.

149,920. **Néo-scolastique** — Billia (L. M.). Di alcune contraddizioni del neotomismo (continuaz.). *Nuov. Ris.* vol. VIII, sept., oct., nov., dec. 98.

150. — PSYCHOLOGIE.

150,1. **Utilité** — Foster (Mich.). On the Physical Basis of Psychical Events. Manchester, 98.

150,2. **Traités.** — Höfler (A.). Grundlehren der Psychologie. Leipzig, Freytag, 98.

150,2. Lloyd (Morgan, C.). Psychology for Teachers. New-York, Scribner's, 98.

150,2. Puglia (F.). Principi di Psicologia. Messina. Trimarchi, 98.

150,2. Urraburu (J. J.). Institutiones philosophicae. Psychologiae p. 2a. Paris, Lethielleux, 98.

150,2. Watson. Outline of Psychology. Glascow, Maclehose, 98.

150,8. **Mélanges.** — Boirac (E.). Les phénomènes cryptoïdes. *R. ph.* Janv. 99.

150,8. de Saint-Pulgent (l'abbé A.). Le sens chrétien de la vie. Lyon, Vitte, 98.

150,8. De Wey (John). Social and ethical interpretations in mental development. *N. W.* Sept. 98.

150,8. Dexter (T. F. G.) and Garlie (A. H.). Psycholog in the School Room. London, Longmans Green and C°, 98.

150,8. Joly (H.). The Psychology of the Saints. London, Duckworth and C°, 98.

150,8. Le Bon (G.). The Psychology of Peoples : Its Influence on their Evolution. London, Fisher, Uswin, 98.

150,8. Leclère (A.). Y a-t-il antinomie entre le point de vue critique et la psychologie positive ? *Ann. ph. chr.* XXXIX, 3, p. 257-276, 98.

150,8. Lloyd (C. Morgan). Vitalism. *Monist.* Jan. 99.

150,8. Logan (Dr J. D.). Psychology and the Argument from Design. *Ph. R.* Nov. 98.

150,8. Münsterberg (H.). History and Psychology : President's Address. *Ps. R.* Jan. 99.

150,8. Picard (Th.). Le Problème de la Vie. *Le XXe siècle.* Mars, avril, mai, 98.

150,9. Histoire. — Baldwin (James Mark). The Story of the Mind. New-York, Appleton, 98.

150,9. Van Biervliet (M. J. J.). Les Formes de passage en Psychologie. *R. Q. sc.* Avril, 98.

15 : 612. Psychologie physiologique. — Arnaiz (R. P. Fray Marcelino). Los fenómenos psicologicos y los fisiologicos. *Ciud. de D.* 20 dec. 98

15 : 612. Alber (August). Ein Apparat zur Auslösung optischer Reize. *Archiv für Psychiatr.* Bd. 30, 98.

15 : 612. Dwelshauvers (G). Nouvelles notes de psychologie expérimentale. *Rev. de l'U. Brux.* Déc. 98.

15 : 612. Gutberlet (Dr C.). Der psychophysische Parallelismus. *Ph. Jahrb.* B. XI-H. 4. 98.

15 : 612. Hirth (G.). Energetische Epigenesis und epigenetische Energieformen, insbesondere Merksysteme und plastische Spiegelungen. Leipzig, Hirth, G. 98.

15 : 612. Kiesow (F.). Ein einfacher Apparat zur Bestimmung der Empfindlichkeit von Temperaturpunkten. *Ph. Stud.* XIV, 4, 98.

15 : 612. Kurth (Ebhardt). Zwei Beiträge zur Psychologie des Rythmus und des Tempo. *Z. f. Ps. u. Phys.* Bd. XVIII, H 1 u. 2., 98.

15 : 612. Lipps (Th.). Raumästhetik und geometrisch-optische Täuschungen. *Z. f. Ps. u. Phys.* XVIII, 5 6, 98.

15 : 612. Moffat-Weyer (Ed.). Die Zeitschwellen gleichartiger und disparater Sinneseindrücke. *Ph. Stud.* XIV, 4. 98.

15 : 612. Oddi (Prof. Ruggero). L'inibizione dal punto di vista fisico-pathologico, psicologico e sociale. Torino, Fratelli Bocca, 98.

15 : 612. Panizza (M.). I nuovi elementi della psicofisiologia. Roma, 98.

15 : 612. Schumann (F.). Zur Schätzung leerer, von einfachen Schalleindrück begrenzter Zeiten. *Z. f. Ps. u. Phys.* B. XVIII. H. 1. u. 2, 98.

15 : 612. Wirth (Wilhelm). Vorstellungs und Gefühlcontrast. *Z. f. Ps. u. Phys.* Bd. XVIII, H. 1 u. 2, 98.

15 : 612. ZINGERLE. Ueber die Bedeutung des Balkenmangels im menschlichen Grosshirne. *Arch. f. Psychiatr.* Bd. 30, 98.

151. L'âme La connaissance.

151,1. Le Génie — DALLEMAGNE (Dr J.). Le Génie devant la Science contemporaine. *L'Hum. nouv.* Juill. 98.

151,1. LOMBROSO (C.). Genio e degenerazione. Nuovi studi e nuove battaglie. Palermo, 98.

151,1. RYAN (P. F.). A Study in Genius. *The New Irel. Rev.* X, 3, 98.

151,2. Origines et limites de la connaissance. — DE BELLIS (L.). L'organizzazione della Conoscenza. Civitanova, 98.

151,2. DONATH (J.). Die Anfänge des menschlichen Geistes. Stuttgart, Enke, F. 98.

151,2. GUASTELLA (C.). Leggi della teoria della conoscenza. Palermo, Sandron, 98.

151,2. PENNISI-MAURO (A.). Conoscenza e Creazione. Acireale, Tip. dell' Etna, 98.

151,2. STEINBECK (Lic. Joh.). Das Verhältniss von Theologie und Erkenntniss-Theorie, erörtert an Ritschl u. Sabatier. Leipzig, Dörffling & Franke, 98.

151,3. Connaissance des animaux — GOUJON (l'abbé). La conscience psychologique de l'animal. *R. sc. eccl.* Déc. 98.

151,3. GROOS (K.). The Play of Animals. London, Chapman & Hall, 98.

151,3. MAISONNEUVE (Dr P.). Alphonse Toussenet et l'esprit des bêtes. *Quinz.* 16 août 98.

151,3. MARSHALL (H. R.). Instinct and Reason. London, Macmillan & Co, 98.

151,3. WESLEY (Mills). The Nature and Development of Animal Intelligence. New-York, Macmillan Co, 98.

151,4. Nature de l'Ame. CLAPPERTON (J. A.). Method of Soul Culture. London, 98.

151,4. DRISCOLL (J. T.). Christian Philosophy : A Treatise on the Human Soul. New-York, Benziger Brothers, 98.

151,4. GRATRY (A.). De la connaissance de l'âme. Paris, Téqui, 98.

151,53. Préexistence. — LAUDOWICZ (F.). De doctrinis ad animarum præexistentiam atque metempsychosin spectantibus, quatenus in Judæorum et Christianorum theologiam vim quandam exercuerint quæstiones. Leipzig, Fock, 98.

151,54. Migration. — LAUDOWICZ (F.). De doctrinis ad animarum præexistentiam atque metempsychosin spectantibus, quatenus in Judæorum et Christianorum theologiam vim quandam exercuerint quæstiones. Leipzig, Fock, 98.

151,6. Vie future. — BRYANT (W. M.). Life, Death and Immortality, with kindred essays. New-York, The Baker & Taylor Co, 98.

151,6. ORTOLAN (le P.). La fausse science contemporaine et les mystères d'outre-tombe. Paris, Bloud et Barral, 98.

151,6. PIAT (l'abbé C.). Destinée de l'homme. Paris, Alcan, 98.

151,6. WELLDON (Rev. J. E. C.). The Hope of Immortality. Chicago, Macmillan Co, 98.

151,6. WILLIAM (James). Human Immortality ; Two supposed Objections to the Doctrine. Boston, Houghton, Mifflin and Co, 98.

152. **Sens.**

152,1. Vision. — Bolton (F. E.). A Contribution to the Study of Illusions. *Amer. Journ. of Psych.* IX (2), 98.

152,1. Pötsch (A.). Ueber Farbenvorstellungen Blinder. *Z. f. Ps. u. Phys.* XIX, 1, 98.

152,1. von Kries (J.). Ueber die anomalen trichromatischen Farbensysteme. *Z. f. Ps. u. Phys.* XIX, 1, 98.

152,2. Audition. — Lipps (Th.). Tonverwandtschaft und Tonverschmelzung. *Z. f. Ps. u. Phys.* XIX, 1, 98.

152,2. Mosch (Erich). Zur Methode der richtigen und falschen Fälle im Gebiete der Schallempfindungen. *Ph. Stud.* XIV, 4, 98.

152,2. Stumpf (C.) u. Meyer (M.). Maassbestimmungen über die Reinheit consonanter Intervalle. *Z. f. Ps. u. Phys.* XVIII, 5,6, 98.

152,4. Goût. — Kiesow (F.). Schmeckversuche an einzelnen Papillen. *Ph. Stud.* XIV, 4, 98.

153. **Intelligence. Conscience.**

153,1. Le concept. Attention. — Blanchard (D. H.). Some Deterministic Implications of the Psychology of Attention. *Ph. R.* Jan. 99.

153,1. de Sanctis (S.). Studien über die Aufmerksamkeit. *Z. f. Ps. u. Phys.* XVII, 3, 4, 98.

153,1. Washburn (Margaret E.). Subjective Colours and the After-Image : their significance for the Theory of Attention. *Mind,* Jan. 99.

153,2. L'Association. — Ermoni (V.). Le phénomène de l'association. *R. Néo-scol.* VI, I, 99.

153,2. Goblot (E.). Sur la théorie physiologique de l'association. *R. ph.* Nov. 98.

153,5. Le Jugement. — Robins (E. P.). Modern Theories of Judgment. *Ph. R.* Nov. 98.

153,7. Conscience. Personnalité. — Angell (J. R.) Thompson (H. B.). The Relations between certain Organic. *Ps. R.* Jan. 99.

153,7. Baglioni (B.). La personalità umana. Perugia, Tip. Umbra, 98.

153,7. del Greco (F.). La Psicologia della individualità. Rome, 98.

153,7. Gyel (E.). L'Être subconscient. Paris, Alcan, 99.

153,7. Howard (Rev. A. J.). The principle of individualisation. *Dubl. Rev.* Oct. 98.

153,7. Mascarel (M. Arnold). Une renaissance de l'individualisme. *R. Q. sc.* Avril 98.

153,7. Myers (F. W. H.). De la conscience subliminale. *Ann. sc. ps.* Juil.-août 98.

153,7. Sidis (Boris). A research into the subconscious nature of man and society. New-York, Appleton, 96.

153,7. Uttini (Carlo). L'operosità indirizzata all' educazione della persona. *Nuov. Ris.*, vol. VIII, Nov. 98.

153,8. Inconscience. — Patrick (G. T. W.). Some Peculiarities of the Secondary Personality. *Ps. R.* V, 6 nov. 98.

153 8. Schofield (A. T.). The Unconscious Mind. London, Hodder and Stoughton, 98.

153,8. Smith (Oliver H. P.). Evolution and Consciousness. *Monist,* Jan. 99

153,8. von Schubert-Soldern (R.). Ueber das Unbewusste im Bewusstsein. *Vjrschr.* XXII, 4, 98.

154. Mémoire. — Calkins (Mary Whiton). Short Studies in Memory and in Association from the Wellesley College Laboratory. *Ps. R.* V, 5, 98.

154. Kennedy (F.). On the Experimental Investigation of Memory. *Ps. R.* V, 5, 98.

154,1. Mnémonique. — Garezzo (Giovenale). L'arte di ricordare esposta con metodo curiosissimo ed efficacissimo. Mondovi, Blengini, 98.

155. Imagination. — Dearborn (G. V.). A Study of Imaginations. *Amer. Journ. of Psych.* IX (2), 98.

155. Fonsegrive (G.). De l'Initiative intellectuelle. *Quinz.* 16 dec. 98.

155. Giuffrida-Ruggeri (V.). L'evoluzione della imaginazione. Firenze, 98.

155. Paulhan (F.). Le développement de l'invention. *R. ph.* Déc. 98.

157. Émotions et psychologie du Beau. — Sortais (le P. Gaston). De la Beauté, d'après Platon. Aristote et S. Augustin. Paris, V. Retaux, 98.

157. Tappenbeck (W.). Die Religion der Schönheit. Ihr Fundament. Leipzig, Haacke, H. 98.

157. Thomas (F.). L'éducation des sentiments. Paris, Alcan, 99.

157. Thomas (F.). La Psychologie des sentiments. Paris, Alcan, 98.

159. Volonté. — Alexander (Arch.). Theories of the Will in the History of Philosophy. New-York, Scribners, 98.

159. Cimbali (G.). La volontà umana in rapporto all' organismo naturale, sociale e giuridico. Roma, Bocca, 98.

159. Natorp (Paul). Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung. Stuttgart, Frommann's Verlag, 99.

159,1. Liberté. — Fonsegrive (G.). La crise du Libéralisme. *Quinz.* Janv. 99.

159,1. Grafé (A.). Défense du libre arbitre contre l'argument tiré de certains faits hypnotiques. Fribourg, 98.

159,1. Kneib (Dr Ph.). Die Willensfreiheit u. die innere Verantwortlichkeit. Mainz, Kirchheim, 98.

159,1. Laupts (Dr). Déterminisme et Responsabilité. *L'Hum. nouv.* Nov.-déc. 98.

159,1. Portalié (P. E.). La liberté et la conservation de l'énergie. *Et.* 20 sept. 98.

160. — LOGIQUE.

160,2. Traités. — Creighton (James Edward). An Introductory Logic. London, Macmillan Co, 98.

160,2. Folghera (R. P.). Qu'est-ce que la logique ? *R. thom.* Nov. 98.

160,8. Mélanges. — Durand (de Gros, J. P.). Aperçus de Taxinomie générale, 99.

162. Déduction. — Valaiti (G.). La méthode déductive comme instrument de recherche. *R. mét. et mor.* Nov. 98.

163. Témoignage. — Dickinson (S. Miller). " The Will to believe " and the duty to doubt. *Int. J. Eth.* Jan. 99.

163. Ravenshear (A. F.). Testimony and Authority. *Mind*, Jan. 99.

165. Sources d'erreur. Critériologie. — de Munnynck (R. P.). Les Certitudes de l'expérience. *R. thom.* Nov. 98.

165. EISLER (R.). Ueber Ursprung und Wesen des Glaubens und die Existenz der Aussenwelt. *Vjschr.* XXII, 4, 98.

165. HODGSON (Th.). The metaphysic of Experience. London, Longmans, Green and C., 98.

165. KOWALEWSKI (Dr Arn.). Prodromos einer Kritik der erkenntnisstheoretischen Vernunft. Leipzig, Osw. Mutze, 98.

165. PETRAN (E.). Beiträge zur Verständigung über Begriff und Wesen der sittlichreligiösen Erfahrung. Gütersloh, C. Bertelsmann. 98.

165. VON ZEHENDER (W.). Die unbeweisbaren Axiome. *Z. f. Ps. u. Phys.* XIX, 1, 98.

168. **Raisonnement.** — MARCHESINI (G.). Il valore del giudizio negativo. *R. I. fil.* Nov.-dec. 98.

168. MARTIN (Jules). La démonstration philosophique. Paris, Lethielleux, 98.

170. — MORALE.

170,2. Traités — A. G. Elementi di morale per le scuole normali secondo i programmi. Roma, Befani, 99.

170,2. CANTONI (C.). Sulla Morale. *R. I. fil.* Nov.-dec. 98.

170,2. DE ROBERTY (E.). Les fondements de l'éthique. Paris, Alcan, 98.

170,2. DÖRING (A.). Handbuch der menschlich-natürlichen Sittenlehre für Eltern und Erzieher. Stuttgart, Frommann's Verlag, 99.

170,2. GENICOT (Eduardo, S. J.). Theologiæ moralis institutiones. Louvain. Polleunis, 98.

170,2. VON EHRENFELS (Chr.). Grundzüge einer Ethik. Leipzig, O. R. Reisland, 98.

170,8. Mélanges. — BERDYCZEWSKI (Dr M. J.). Ueber den Zusammenhang zwischen Ethik und Aesthetik. Bern, Steiger und Cie, 98.

170,8. VILLA (G.). Sui metodi delle scienze morali. Scansano, Tip. edit. degli Olmi, 98.

170,8. WALLACE (W.). Lectures and Essays on Natural Theology and Ethics. Oxford, Clarendon Press, 98.

170,9. Histoire — HERMÈS (R.). Les Fausses morales. *Le XXe siècle.* Oct. 98.

170,9. SETH (J.). Scottish Moral Philosophy. *Ph. R.* Nov. 98.

170,9. SETH (J.). The Scottish Contribution to Moral Philosophy. London, Blackwood and Sons, 98.

171. **Morale individuelle.**

171,1. Autorité. — DE LA BARRE (R. P.). L'Autorité, la Tradition et le Développement du Dogme. *Quinz.* 16 nov. 98.

171,1. FRANK CHAPMAN SHARP. Some aims of moral education. *Int. J. Eth.* Jan. 99.

171,1. RAVENSHEAR (A. F.). Testimony and Authority. *Mind.* Jan. 99.

171,6. Conscience. — DIMMLER (Hermann). Die Beweisführung für den Probabilismus. *Jahrb. Ph. u. sp. Th.* Bd. XIII, H. 2, 98.

171,6. SLATER (Rev. T.). Civil law and conscience. *Month.* Août 98.

171,7. Éducation morale — BERGEMANN (P.). Die Sittlichkeitsfrage und die Schule. Vortrag. Wiesbaden, Behrend, 98.

171,7. FRANCHI (Ausonio). Lezioni di Pedagogia con prefazione. Siena, S. Bernardino, 98.

171,7. GAZZONE (Maria). Educazione morale e civile nelle scuole normali e nelle famiglie. Torino, 98, Paravia.

171,7. HUTHER (Dr A.). Grundzüge der psychologischen Erziehungslehre. Berlin, Rosenbaum und Hart, 98.

171,7. MATTHEWS (F. H.). A Dialogue on Moral Education. London, Swan Sonnenschein, 98.

171,7. MOOSHERR. Die theoretischen Voraussetzungen der Pädagogik. Aargau, Sauerländer. 98.

171,7. SALMON (D.). The art of Teaching. London, Longmans, Green & Co, 98.

171,7. SCHULTE-TIGGES (A.). Philos. Propädeutik auf naturw. Grundlage. Berlin, Reimer, 98.

171,7. VITALI (V.). Studi antropologici in servizio della pedagogia. Torino, frat. Bocca, 98.

171,7. WILLMANN (Dr Otto). Theodor Waitz' Allgemeine Pädagogik. Braunschweig, Vieweg und Sohn, 98.

171,8. Altruisme. — BLATCHFORD (R.). Altruism. Londres, Clarion Newspaper Co, 98.

171,911. Responsabilité — KNEIB (Dr Ph.). Die Willensfreiheit u. die innere Verantwortlichkeit. Mainz, Kirchheim, 98.

171,911. LAUPTS (Dr). Déterminisme et Responsabilité. *L'Hum. nouv.* Nov.-Déc. 98.

172. **Morale sociale.**

172,1. Rapports de l'individu et de l'État. — TUTLE (J.) and THOMPSON (H.). The Individual and his relations to Society as reflected in British Ethics. Chicago, Univ. Press, 98.

173,5. Devoirs des parents. — JAC (Ernest). Du droit de correction paternelle. Angers, 98.

174. **Morale des diverses professions. Déontologie.** — TREMPNAU (W.). Rechte und Pflichten der Kaufleute und Gewertbetreibenden. Leipzig, Heuser, 98.

179. **Diverses questions de morale.**

179,7. Duel Suicide. — ABIGNENTE (F.). Il duello. Typ. edit. de Brescia, 98.

179,6. PERRY-COSTE. The Ethics of Suicide. London, Walford, 98.

179,7. VENTURI (S.). Sul Duello. Roma, 98.

179,8. Les vices. — DOLE (Ch. F.). Luxury and Sacrifice. New-York, Th. G. Cromwell & Co, 98.

180. — PHILOSOPHES ANCIENS.

182. **Premiers philosophes grecs.**

182,1. Ioniens. — SOURY (J.). Diogène d'Apollonie. Paris, 19, r. d. S. Pères; 98.

184. **L'Ancienne Académie.**

184,1. Platon. — BILLIA (L. M.). Sulle dottrine psicofisiche di Platone. Modena, Soc. tipogr. 98.

184,1. HÄBLER (T.). Plato's Timaeus im Hauptwerke des Copernikus. Grimma, Fürtenschule, 98.

184,1. MEISSNER (J.). Platon über die Sophistik. Progr. Solingen, 98.

184,1. NATORP (Paul). Untersuchungen über Plato's Phaedrus und Theaetet (Erstes Stück). *Arch. G. Ph.* XII, 1; V. 1. 98.

185. Aristotéliciens. Le lycée.

185,1. Aristote. — Aguilera (M.). La Politique d'Aristote et le Programme social de la troisième République. *Rev. pol. et parl.* 10 oct. 98.

185,1. Hohoff (W.). La Valeur d'après Aristote. *La Democr. chrét.* Juill. et sept., 98.

185,1. Köhler (U.). Ueber eine Stelle in der Politik des Aristoteles. Rhein. Mus., N. F., 53, 3. 98.

185,1. Waddington (Ch.). Aristote, écrivain et moraliste. Paris, Picard, 98.

185,1. Wilson Cook (J.). Zur Aristoteles' Politik 1258b 27—31. *Arch. G. Ph.* XII. 1; V. 1. 98.

186 Pyrrhoniens. Éclectiques. Néo-platoniciens. Sceptiques.

186,3. Eclectisme. — Hoyer (R.). Die Urschrift von Cicero de Officiis I — III, Progr. Kreuznach, 98.

186,4. École d'Alexandrie. — Fritz (Dr W.). Die Briefe des Bischofs Synesius von Kyrene. Leipzig, Teubner, 98.

188. Stoïciens. — Dyroff (Dr Adolf). Zur Ethik der Stoa. *Arch. G. Ph.* XII, 1; V, 1, 98.

188,5. Posidon. — Malchin (F.). Posidoniana. *Rhein. Mus.* N. F. 53, 3, 98.

189. Premiers chrétiens et philosophes du moyen âge.

189,2. Pères de l'Église. — Burgos (P. F. Quir.). San Agustin y la eternidad del mundo. *Ciud. de D.* 5 nov. et 5 déc. 98.

189,2. Cone (Orello). The Pauline supernaturalism. *N. W.* sept. 98.

189,2. Capitaine (G.). De Origenis Ethica, Progr. Münster, 98.

189,2. de Faye (Eug.). Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au IIe siècle. Paris, E. Leroux, 98.

189,2. Knöll (P.). Augustini S. Aureli Confessionum libri tredecim. Leipzig, Teubner, 98.

189,2. Laurentie (Fr.). Aperçu sur les Idées sociales de St. Augustin. *Dém. chrét.* Nov. et déc. 98.

189,2. Martin (abbé J.). Saint Augustin à Cassiacum : veille et lendemain d'une conversion. *Ann. ph. chr.* XXXIX. 3, 4, 98-99.

189,2. Stiglmayr (J.). Die Eschatologie des Ps. Dionysius. *Z. f. K. Th.* XXIII. 1, 98.

189,2. Symons (Arth.). The confessions of St. Augustine. London, W. Scott. 98.

189,2. Tonna-Barthet (Antonin). Vie de saint Augustin. Société St-Augustin, 98.

189,2. Warschauer (J.). Paul and the Jerusalem Church. *N. W.* Dec. 98.

189,2. Weber (Dr Valentin). Paulus war nur einmal in Galatien vor dem Galaterbrief. *Der K.* August-september, 98.

189,2. Weber (Dr Val.). Neue Erklärung von Gal. 2, 1 ff. *Der K.* Janv. 99.

189,2. Wolfsgruber (Dr Cölestin). Augustinus. Auf Grund des kirchengeschichtlichen Schriftennachlasses von Joseph Othmar Kardinal Rauscher. Paderborn, Schöningh, 98.

189,3. Philosophes arabes et asiatiques. — Bedjan (P.). Barhebrei (Gregorii) Ethicon seu Moralia. Leipzig, Harrassowitz, 98.

189,4. Les Scolastiques.

189,41. Avant le XIIIe siècle. — Lefèvre (G.). Les variations de Guillaume de

Champeaux et la question des universaux. *Trav. et Mém. de l'Univ. de Lille*, 98.

189,43. Depuis le XIIIe siècle.— CARTASEGNA (Domenico). Panegirico di S.Tommaso d'Aquino. Genova, Arcivescovile, 98.

189,43. DE LA RIVE (Teodoro). Fra Girolamo Savonarola. Firenze, presso l'editore Arturo Venturi, 98.

189,43. Di un eminente scolastico troppo dimenticato. *Civ. Catt.* s. XVII, vol. IV, 98.

189,43. Fra Girolamo Savonarola. Note Critiche. *Civ. Catt.* s. XVII, vol. III, 98.

189,43. GLOSSNER (M.). Savonarola als Apologet und Philosoph. Paderborn, Schöningh, 98.

189,43. JANSEN (P. Jordanus). Der heilige Thomas von Aquin. Kevelaer, 98.

189,43. KROGH-TONNING (Dr K.). De gratia Christi et de libero arbitrio Sancti Thomæ Aquinatis doctrina. Christiania, Dybwad, 98.

189,43. MAUSBACH (J.). Der Begriff des sittlich Guten nach d. hl. Thomas v. Aq. (IVe Congrès scientif. intern. des cathol.) Fribourg, 98.

189,43. O'NEIL (J. L.). Jérôme Savonarola. Boston, Marlier, Callanan and Co, 98.

189,43. PHILATHÈTE. St. Thomas et la définition aristotélicienne. *Sc. cath.* 15 nov. 98.

189,43. SCHAEPMAN (Dr). St. Thomas von Aquino. *Dietsch. War.* XI, 4, 98.

189,43. SCHAUB (Fr.). Die Eigenthumslehre nach Thomas v. Aquin u. dem modernen Sozialismus mit besonderer Berücksichtigung der beiderseitigen Weltanschauungen. Freiburg, Herder, 98.

189,43. SCHIAVI (Lorenzo). Logica secondo la scuola di S. Tommaso ad uso degli studenti che s'iniziano nella Filosofia. Padova, ed. del Seminario vescovile, 98.

189,43. SPAHN (Dr M.). Der Magister Nikolaus Magni de Jawor. *Der K.* Nov. 98.

189,43. VESPIGNANI (A. M.). In Liberalismum universum Doctore Angelico duce et Pontifice Summo Leone XIII Trutina. *D. Thom.* XXXIII-XXXIV, 98.

189,9. Philosophes de la Renaissance. — DUVAL-ARNOULD (L.). Étienne Dolet. Un prétendu martyr de l'athéisme au XVIe siècle. *Quinz.* 1er Août 98.

189,9. HÄBLER (T.). Plato's Timaeus im Hauptwerke des Copernikus. Grimma, Fürtenschule, 98.

189,9. SOLMI (E.). Studi sulla Filosofia naturale di L. da Vinci. Modena, Vincenzi e Nipoti, 98.

189,9. SUDHOFF (K.). Paracelsus-Handschriften. Berlin, Reimer, 98.

190. — PHILOSOPHES MODERNES.

192. Philosophes anglais.

192,5. Reid. CAMPBELL (A. Fraser). Thomas Reid. London, Oliphant, Anderson and Ferrier, 98.

192,7. J. S. Mill. — LÉVY-BRUHL. A. Comte et Stuart Mill, d'après leur correspondance. *R. ph.* Déc. 98.

192,7. LÉVY-BRUHL. Lettres inédites de John Stuart Mill à Auguste Comte, suivies des réponses d'Aug. Comte. Paris, Alcan, 98.

192,7. Zuccante (G.). Ancora intorno alle origini della Morale utilitaria dello Stuart Mill. Milano, Hoepli, 98.

192,7. Zuccante (G.). Intorno all' utilitarismo dello Stuart Mill. *R. I. fil.* Nov.-dec. 98.

192,8. Spencer. — Allievo (Giuseppe). La teoria dell' educazione morale di Herbert Spencer riscontrata col suo concetto psicologico. Firenze, Rassegna Nazionale, 98.

192,9. Autres philosophes anglais. — Hobbes (Th.). The Elements of Law, Natural and Politic. London, Williams and Norgate, 98.

192,9, Hobbes (Th.). Behemoth, or the Long Parliament. London, Williams and Norgate, 98.

192,9. Marx (M.). Leroy und seine " Lettres philosophiques „. Strassburg, J. Singer, 98.

129,9. Woods Hutchinson. The Gospel according to Darwin. London, Kegan Paul, 98.

193. **Philosophes allemands.**

193,1. Leibnitz. — Frenzel (Bernh.). Der Associationsbegriff bei Leibnitz. Leipzig, Fock. 98.

193,1. Gerhardt (C. J.). Vier Briefe von Leibniz. Berlin, Reimer. 98.

193,1. Latta (L.). Leibniz's Monadology and other philosophical Writings with an Introduction and Notes. Oxford, Clarendon Press, 98.

193,2. Kant — Carstanjen (Friedr.). Einführung in die " Kritik der reinen Erfahrung „. St. Petersbourg, 98.

193,2. Goldschmidt (L.). Kant u. Helmholtz. Hamburg, Vos, 98.

193,2. Hafferberg. Erläuterungen zu Kants Kritik der reinen Vernunft von Joh. Schulze, im Gewande der Gegenwart herausgegeben. Iena, Rassmann, 98.

193,2. La Ragione pratica di Emanuele Kant. *Civ. Catt.* s. XVII, vol. IV. 98.

193,2, L'errore fondamentale di Emanuele Kant. *Civ. Catt.* s. XVII, vol. III. 98.

193,2. Nolte (F.). Verhältniss von Sinnlichkeit und Denken in Kants Terminologie. Progr. Northeim, 98.

193,2. Processo scientifico del criticismo Kantiano. *Civ. Catt.* s. XVII, vol. VI. 98.

192,2. Regout (L.). Kant en het cosmologisch argument. *Stud. op. Gods., wetensch. en letterk. Geb.* LI, 2, 98.

193,2. Schulze (Joh.). Erläuterung zu Kants Kritik der reinen Vernunft von Joh. Schulze. In Gewande der Gegenwart herausgegeben von Hafferberg. Iena, Rassmann, 98.

193,2. Von Brockdorff (Baron Cay.). Kants Teleologie. Kiel, von Gnevkow u. von Gellhorn, 98.

193,2. Washington (W. M.). The Formal and Material Elements of Kants Ethics. New-York, Macmillan and Co, 98.

193,2. Il criticismo Kantiano demolitore della scienza. *Civ. Catt.* s. XVII, vol. IV, 98.

193,2. Pesch (R. P. T.). Kant et la science moderne. Paris, Lethielleux, 98.

193,2. Schurman (J. G.). Kant's Theory of the A Priori Forms of Sense. *Ph. R.* Jan. 99.

193,3. Fichte. — Lülmann (Dr C.). Fichtes Anschauung vom Christenthum. *Z. f. Ph. u. ph. Krit.* Nov 98.

193,3. Hegel. — Mc Taggart (J. E.). Hegel's Treatment of the Categories of the Objective Notion. *Mind.* Jan. 99.

193,6. Schleiermacher. — Beth (K.). Schleiermachers philos. Sittenlehre. Berlin, Warneck, 98.

193,6. Tissot (D.). Encyclopédie théologique de Schleiermacher. *R. th. et ph.* Juil. 98.

193,7. Schopenhauer. — Damm (D.). Die Ethik Schopenhauers. Annaberg, Groser, 98.

193,8. Lotze. — Hübener (J. D.).Das Gefühl in seiner Eigenart und Selbständigkeit, mit besonderer Beziehung auf Herbart und Lotze. Dresden, Bleyl und Kämmerer, 98.

193,9. Autres philosophes allemands. — Allix. L'œuvre économique de Karl Marx. Paris, Giard et Brière, 98.

193,9. Borkowsky (H.). Die Unsterblichkeit der Seele bei Schiller. Königsberg, Teichert, 98.

193,9. Chervoillot (P. L.). Goethe, sa vie, son œuvre. *Et.* 5 juil., 20 août, 5 sept. 98.

193,9. Dauber (A.). Lessings Freiheitsbegriff. Prog. Helmstedt, 98.

193,9. Dodd (C.). Introduction to the Herbartian Principles of Teaching. New-York, Macmillan and Co. 98.

193,9. Faggi (A.). Lenau e Leopardi. Palermo, Reber, 98.

193,9. Felsch (Dr). Erläuterungen zu Herbarts Ethik mit Berücksichtigung der gegen sie erhobenen Einwendungen. Langensalza, Beyer et Söhne, 98.

193,9. Friedrich (J.). Nietzsche-Kultus. Leipzig, Wigand, 98.

193,9. Gauthier-Villars (H.). Le cas Nietzsche. *Rev. Gén.* Déc. 98.

193,9. Goldschmidt (L.). Kant u. Helmholtz. Hamburg, Voss, 98.

193,9. Gross (Th.). Robert Mayer und Helmholtz. Berlin, Krayn, 98.

193,9. Hassenkamp (Fr. H.). Jacobi und sein Heim in Pempelfort. Düsseldorf, Voss und Co, 98.

193,9. Hübener (J.). Das Gefühl in seiner Eigenart und Selbständigkeit, mit besonderer Beziehung auf Herbart und Lotze. Dresden, Bleye et Kämmerer, 98.

193,9. Kalina (P. E.). Fundament und Einheit in Nietzsches Philos. Leipzig, Friedrich, 98.

193,9. Knortz (K.). Nietzsche und sein Uebermensch. Zürich, Stern, 98.

193,9. Lichtenberger (H.). Frédéric Schlegel. *R. C. C.* 7 juil. 98.

193,9. Möbius (P. J.). Ueber das Pathologische bei Goethe. Leipzig, Barth, 98.

193,9. Moosherr. Herbarts Metaphysik. Wissenschaftliche Beilage zum Bericht der Realschule zu Basel. Basel, Bürgin, 98.

193,9. Schmitt (Dr Eug.). Friedrich Nietzsche an der Grenzscheide zweier Weltalter. Leipzig, Janssen, 98.

195,9. Schneede eit (M.). Matthias Klaudius. Berlin, E. Hofmann, 98.

193,9. Sparig (Dr Eugen.). Die Jubelfeier des zweihundertjährigen Bestehens der Franckeschen Stiftungen am 30 Juni und 1. Juli 1898. *Z. f. Ph. u. P.* V. 6, 98.

193,9. Willmann (D.). Th. Waitz' Allgemeine Pädagogik. 4. Aufl. Braunschweig, Vieweg, 98.

194. Philosophes français.

194,1. Descartes. — Gibson, Boyce. The Regulae of Descartes. II. *Mind.* nº 27. July, 98.

194,4. Rousseau. — Davidson (Th.). Rousseau and Education according to Nature. London, Heineman, 98.

194,4. Stoppoloni (Aurelio).Le donne nella vita di Gian Giacomo Rousseau. Roma, Dante Alighieri, 98.

194,5. Diderot. — Bianchi (R.). Il Naturalismo e la Filosofia di Diderot. *R. I. fil.* sept.-oct. 98.

194,8. Comte. — Fornelli (N.). Dopo la morte del Comte. Littrè ed i Comtisti. *R. I. fil.* sept.-oct. 98.

194,8. Hillemand (C.) & Petrucci (R.). Auguste Comte et la Philosophie positive. Discours. Paris, 98.

194,8. Kun (L.). Auguste Comte méconnu. Préface. Paris, 98.

194,8. Lévy-Bruhl. A. Comte et Stuart Mill, d'après leur correspondance. *R. ph.* Déc. 98.

194,8. Lévy-Bruhl. Lettres inédites de John Stuart Mill à Auguste Comte, suivies des réponses d'Aug. Comte. Paris, Alcan, 98.

194,9. Autres philosophes français. — Aguettant (L.). Un moraliste-poète : Numa Boudet. *U. cath.* 15 oct. 98.

194,9. Boutroux (E.). La doctrine de Pascal. Les rapports de la raison et de la foi. *R. C. C.* 7 juil. 98.

194,9. Boutroux (E.). La doctrine de Pascal. L'Ascétisme. *R. C. C.* 30 juin 98.

194,9. Bouvy (Eug.). Voltaire et l'Italie. Paris, Hachette, 98.

194,9. Cherot (H.). Bourdaloue inconnu. Paris, Dumoulin, 98.

194,9. Darlu (A.). M. Brunetière et l'individualisme. Paris, Colin, 98.

194,9. Delaporte (Louis). La Philosophie de La Fontaine. Paris, Fontemoing, 98.

194,9. De Potter (Ag.). Réflexions sur certaines Pensées de Pascal. *La Phil. de l'Av.* Déc. 98

194,9. Fonsegrive (G.). Léon Ollé-Laprune. *Quinz.* 16 avril, 98.

194,9. Giraud (V.). La philosophie de Taine. *Ann. ph. chr.* XXXIX, 3, 4, 98-99.

194,9. Lamennais. Un fragment inédit de l' " Esquisse d'une philosophie " publié par Ch. Maréchal. *R. mét. et mor.* Nov. 98.

194,9. Morris (W. Bullen). The Divinity of Christ from Pascal. New-York, Benziger Brothers, 98.

194,9. Ollé-Laprune. Paroles de Philosophe chrétien. *La démoc. chrét.* Juil. 98.

194,9. Richter (Dr Raoul). Bl. Pascals Moral philosophie. *Arch. G. Ph.* XII, I-V, I, 98.

194,9. Roure (P. L.). Léon Ollé-Laprune. *Et.* 20 oct. 98.

194,9. Schirmacher (Dr Käthe). Voltaire's Leben. Leipzig, Reisland, O. R. 98.

194,9. Serre (J.). Un penseur inconnu, Numa Boudet; sa vie et ses pensées. Paris, Perrin et Cie, 98.

194,9. Vanden Bosch (F.). Lamennais. *Durendal.* Déc. 98.

194,9. Woeste (Ch.). Lamennais et Montalembert. *R. Gén.* Janv. 99.

195. **Philosophes italiens** — Alemanni (V.). Le dottrine estetiche di Pietro Ceretti. *R. I. fil.* Nov.-dec. 98.

195. Bartolomei (A.). I principi fondamentali dell' Etica di Roberto Ardigo e le dottrine della filosofia scientifica. *R. I. fil.* Sept.-oct. 98.

195. Bellezza (P.). Genio e follia di Alessandro Manzoni. Milano, F. L. Cogliati, 98.

195. Billia (M. L.). Agostino Moglia. *Nuov. Ris.* Sept. et oct. 98.

195. Billia (M.). In memoria di Agostino Moglia. Milan, Cogliati, 98.

195. Calzi (C.). Rosmini nella presente questione sociale. Torino, Bocca, 99.

195. Cantoni (C.). Domenico Berti. Torino, Clausen, 98.

195. Cognetti de Martiis (L.) et Antonini (G.). Victorio Alfieri. Torino, Bocca, 98.

195. Faggi (A.). Lenau e Leopardi. Palermo, Reber, 98.

195. Faggi (A.). I principi filosofici di Roberto Ardigo e la psicologia. Palerme, 98.

195. Gerini (G. B.). Le idee educative di Giovanni Battista Vico. (continuaz.) *Nuov. Ris.* Sept., oct. et déc. 98.

195. Gerosa (G.). Commemorazione di Giovanni Cantoni. Pisa, 98.

195. Gioja (B.). Simone Corleo e la sua filosofia morale. Palermo, R. Sandron, 98.

195. Groppali (A.). R. Ardigo, à l'occasion de son 70e anniversaire. Paris, 98.

195. Labanca (B.). La scienza nuova, di Vico al lume della Bibbia in un raro libro del secolo xviii. *R. I. fil.* 98.

195. Lilla (V.). Due meravigliose scoperte di A. Rosmini etc. Milano, Cogliati, 97.

195. Luzzato Fabio. Della vita e delle opere di Francesco Poletti. Roma, Tip. della Tribuna, 97.

195. Momigliano (F.). Il pensiero filosofico di Roberto Ardigo. *R. Crit. Fil. scientifica.* V, XV, 9, 98.

195. Mariano. Rosmini e la sua Condanna. Napoli, Tip. della R. Università, 98.

195. Neera. Un idealista: Alberto Sormani, Milano, Galli e Raimondi, 98.

195. Nicefaro (A.). Criminali e degenerati dell' Inferno Dantesco. Torino, Bocca, 98.

195. Palmieri (Domenico). Commento alla divina Commedia di Dante Alighieri. Vol. I. L'Inferno. Prato, Giacchetti, 98.

195. Reforgiato (V.). Le contraddizione di Giacomo Leopardi. Catania, Galati, 98.

195. Rolin (G.). Soffredi del Grathia's Uebersetzung der philosophischen Traktate. Leipz., O. R. Reisland, 98.

195. Rosmini (A.). Nel primo centenario della sua nascità. Milano, Cogliati, 97.

195. Sabbatini (P.). Della vita e degli scritti di Giovanni Sabbatini. Modena, Società Tipografica, 98.

195. Troilo (E.). Uno sguardo all'opera di Roberto Ardigo. Rome, 98.

197. **Philosophes slaves.** — Drzowiecki (I.). O filosofii Hoene-Wronskiego polemika zpowodu ksiazki P. S. Dickstyna. Warschau, 98.

197. Lourié (O.). Pensées de Tolstoï. *R. soc.* Juin, 98.

197. Lourié (O.). Tolstoï et la question de l'Art. *R. ph.* Janv. 99.

198. **Philosophes scandinaves** — Vannérus (All.). Till Bostroems teoretisca Filosofi. Stockholm, A. Bonnier, 97.

199. **Autres philosophes modernes.** — Elbogen (J.). Tractatus de intellectus emendatione Spinozas. Breslau, Preuss und Jünger, 98.

199. Lehmann (Fr.). Beitrag zur Geschichte und Kritik des Spinozismus. Siegen, Vorländer, 98.

199. Maurer (Th.). Die Religionslehre Spinoza's im theol.-polit. Traktat. Dissert. Strasbourg, 98.

199. Richter (Dr Raoul). Die Methode Spinoza's. *Z. f. Ph. u. ph. Krit.* Nov. 98.

199. Richter (R.). Der Willensbegriff in der Lehre Spinoza's. *Ph. Stud.* XIV, 2, 98.

199. Vogels (Is.). Ibsen's Symboliek. *Stud. op. Gods. wetensch. en letterk. Geb.* LI, I, 98.

200. — RELIGION.

201. **Philosophie de la religion.** — Di Giovanni (V.). Critique religieuse et philosophique. Palerme, A. Reber, 97.

201. Glossner (Dr Michael). Die angebliche Krise der Apologetik. *Jahrb. Ph. u. sp. Th.* Bd. XIII, H. 2, 98.

201. Sabatier (A.). Outlines of a philosophy of religion. Londres, Hodder and Co, 97.

201. Stanley (H. M.). On the Psychology of Religion. *Ps. R.* V, 3, 98.

201. Wyneken (Got. Adf.). Amor dei intellectualis. Eine religionsphilosophische Studie. Greifswald, Abel, J. 98.

210. — THÉODICÉE.

210. Crouslé (L.. A un philosophe qui a démontré l'existence de Dieu. I. *Ann. ph. chr.* 68, 38, 1, 98.

210. Low (G. J.). God in science and religion. *Monist*, 8, 4, 98.

210. Schell (H.). Das Problem des Geistes mit besonderer Würdigung des Dreieinigen Gottesbegriffs und der biblischen Schöpfungsidee. Würzburg, Göbel, 98.

211. **Déisme et athéisme.** — Allen (G.). The Evolution of the Idea of God. New-York, H. Holt and Co, 97.

211. Russel (E. I.). A new form of theism. *N. W.* VII, 26, 98.

211. Bensow (Osc.). Ueber die Möglichkeit eines ontologischen Beweises für das Dasein Gottes. Rostock, Leopold, G. B. 98.

211. del Prado (Fr. N.). De veritate fundamentali philosophiæ christianæ. *R. thom.* XXXIII-XXXIV, 98.

211. Weis (L.). Erkennen und Schauen Gottes. Berlin, Schwetschke, 98.

213. **Création.** — Balsamello (F.). Ipotesi sulla formazione del mondo. ossia dimostrazione dell' esistenza di Dio con le leggi fisiche. Roma, 98.

213. Haeckel (E.). Natürliche Schöpfungs-Geschichte. I. Allgemeine Entwickelungslehre. II. Allgemeine Stammesgeschichte. Berlin, G. Reimer, 98.

213. Lapeyre (Paul). Le plan moral de la Création. *Le XXe siècle.* Janv. 98

213. Pennini-Mauro (A.). Conoscenza e Creazione. Acireale, Tip. dell' Etna, 98.

213. Schell (H.). Das Problem des Geistes mit besonderer Würdigung der Dreieinigen Gottesbegriffs und der biblischen Schöpfungsidee. Würzburg, Göbel. 98.

213. Smyth (John.). Genesis and Science. New-York, Benziger, 98.

213. Waagen (Dr Wilhelm). Das Schöpfungsproblem. *Nat. u. Off.* Nov. u. dec. 98.

215. **Religion et science.** — Chabin (R. P.). La Science de la Religion. Paris, Poussielgue, 98.

215. Fonsegrive (G.). L'attitude du catholique devant la science. *Quinz.* 16 mai, 1er juin, 98.

215. Hedley (John Cuthbert). Physical science and Faith. *Dubl. R.* Oct. 98.

219,12. **Loi divine et miracle.** — Chiaudano (Giuseppe). Il miracolo e la scienza. Torino, Derossi, 98.

219,12. Émery (L.). Le miracle et le surnaturel. *R. th. et ph.* nov. 98.

219,12. Fornerod (A.). La vie chrétienne et le surnaturel. Lausanne, F. Rouge, 98 et *R. th. et ph.* Juil. 98.

301. **Philosophie sociologique.** — Liane. Philosophie et Socialisme. Paris, Mangeot, 97.

340,1. **Philosophie du droit.** — Boistel (A.). Cours de Philosophie du Droit. Paris, Fontemoing, A. 98.

340,1. Démètre. J. Dobresco : L'évolution de l'idée du droit. Paris, Giard et Brière, 98.

340,1. Henneberg (C.). Philosophie du droit et droit naturel. Bruxelles, 98.

340,1. Korkunoff. Geschichte der Philosophie des Rechts (russisch). St. Petersburg, 98.

340,1. Frenzel (G.). Ueber die Entstehung des rœmischen Rechtsbegriffs naturalis obligatis. Leipz., Breitkopf u. Haertel, 97.

340,1. Petroel (J.. La storia interna ed il problema presente della filosofia dell. diritto., Modène, Soc. Typ., 98.

340,1. Pietropaolo (F.). Genesi ed evoluzione del Diritto. Milano, 97.

340,1. Rivalta (V.). Dritto naturale e positivo. Saggio storico. Bologne, Zanichelli, 98.

510,1. **Philosophie des mathématiques.** — Carra de Vaux (Bar.). Philosophie positive de la métagéométrie. *Ann. ph. chr.* XXXIX, 4,99.

510,1. Lechalas (G.). L'axiome de libre mobilité, d'après M. Russell. *R. mét. et mor.* Nov. 98.

510,1. Russell (B.). Les axiomes propres à Euclide sont-ils empiriques ? *R. mét. et mor.* Nov. 98.

510,1. Whitehead (A. N.). A Treatise on Universal Algebra, with applications. Cambridge, 98.

901. **Philosophie de l'Histoire.** — Baillie (J.-B.). Truth and History. *Mind,* October, 98.

901. Bosanquet (Bernard). A moral from Athenian History. *Int. J. Eth.* Octobre, 98.

901. Flügel (O.). Idealismus und Materialismus der Geschichte (Schluss.). *Z. f. Ph. u. P.* V, 4, 98.

Ce fascicule a été publié le 10 mai 1899.

Publication trimestrielle.

Sommaire Idéologique

des

OUVRAGES ET DES REVUES

de

PHILOSOPHIE

publié

trimestriellement par l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain

CINQUIÈME ANNÉE | FASCICULE XVI

100. — PHILOSOPHIE EN GÉNÉRAL.

102. **Traités.** — GREDT (Jos.). Elementa Philosophiæ Aristotelico-Thomisticæ. Rome, Desclée, 99.

102. LEHMEN (Alf.). Lehrbuch der Philosophie etc. Freiburg, Herder, 99.

102. MANCINI (Mario). Vol. I. Elementa Philosophiæ ad mentem D. Thomae Aquinatis, ad triennium accommodata. Romæ, Typogr. Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 98.

102. RIBERT (L.). Philosophie Nouvelle. Paris, Alcan, 98.

102. VALLET (P.). Prælectiones philosophicæ ad mentem S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici. Paris, Roger et Chernoviz, 99.

107. **Enseignement.** — SCHULTZE-TIGGES (A.). Philosophische Propädeutik auf naturwissenschaftlicher Grundlage. Berlin, Reimer, 98.

108. **Mélanges.**— ADICKES (Erich). Philosophie, Metaphysik und Einzelwissenschaften. *Z. Ph. u. ph. Krit.* 113, 2, 99.

108. COMMER (Dr E.). Die immerwährende Philosophie. Wien. Mayer und Co, 99.

108. D'AZAMBUJA (G.). Comment la philosophie s'est embrouillée. *La sc. soc.* XIV, XXVII, 1, 99.

108. DEL PRADO (Fr. N. Ord. Præd.). De veritate fundamentali philosophiæ christianæ. *D. Thom.* XXXV-XXXVI. XXXVII-XXXVIII. 99.

109. **Histoire de la Philosophie.** — DENIS (H.). La Philosophie du XVIIIe siècle. *L'Hum. nouv.* Janv. 99.

109. KRONENBERG (M.). Moderne Philosophen. München, Beck, 99.

110 et 120. — MÉTAPHYSIQUE.

110,2. **Traités.** — ZANCHI (G.). Positivismo e metafisica : punto fondamentale del loro divario. *Nuov. Ris.* Janv. 99.

111. **Ontologie et métaphysique du beau.** — BAUDIN (Abbé). L'Acte et la Puissance. *R. thom.* mars, 99.

111. GARDEIL (A.). L'Action : Ses ressources subjectives. *R. thom.* mars. 99.

111. VINATI (Joannes). De Universalium realitate. *D. thom.* XXXVII-XXXVIII, 99.

113. **Cosmologie**. — MONGRÉ (P.). Das Chaos in kosmischer Auslese. Leipzig. Naumann, 98.

113. TANNERY (P.). Le Concept de Chaos. *Ann. ph. chr.* févr. 99.

114. **L'espace.** — CALKINS (Mary Whiton). Time as related to Causality and to Space. *Mind.* April, 99.

11.. VON SEELAND (N.). Zur Frage von dem Wesen des Raumes. *Ph. Jahrb.* 12, I, 99.

115. **Le temps.** — CALKINS (Mary Whiton). Time as related to Causality and to Space. *Mind.* April, 99.

11-. POSCH (Eugen.). Ausgangspunkte einer Theorie der Zeitvorstellung. *Vjschr.* XXIII, 1, 99.

116. **Le mouvement.** — SCHULTZE (Dr E.). Über die Umwandlung willkürlicher Bewegungen in unwillkürliche. *Z. f. Ph. u. P.* VI, 1, 99.

117. **La matière.** — HAHN (R. P. G.). L'âme. la matière et la conservation de l'énergie. *R. Q. sc.* Avril, 99.

118. **La force.** — HAHN (R. P. G.). L'âme. la matière et la conservation de l'énergie. *R. Q. sc.* Avril 99.

113. MONZARI (A.). Il termine forza in rapporto all' energia cinetica e alla statica. Napoli, Pieno, 98.

113 SOLOMONS (L. M.). The Alleged Proof of Parallelism from the Conservation of Energy. *R. Ph.* March, 99.

122. **Causalité.** — CALKINS (Mary Whiton). Time as related to Causality and to Space. *Mind.* April 99.

130. — CORPS ET AME. ANTHROPOLOGIE.

130.2. Traités. — BODNAR (S.). Mikrokosmos I u. II. Berlin. Watter. 98.

130.2. MARTINEZ NUNEZ (Z.). La Antropologia moderna. *Ciud. de D.* XIX, XLVIII, n. II. 99.

131. **Physiologie mentale et hygiène.** — TALBOT (Eug. S.). Degeneracy : its causes, signs and results. New-York, Scribner's Sons, 98.

132. **Dérangement mental.** — DUPRAT (G. L.). L'instabilité mentale. Paris, 99.

132. MARTIN (P.H.). Progrès fin de siècle. L'aliénation mentale. *Et.* 20 févr.99.

132. MARTIN (P. H.). Aliénation mentale et surmenage. *Et.* 30 mars 99.

135. **Sommeil.** — BOLSIUS (H.). De slaap. *Stud. op Godsd. wetensch. en Letterk. Geb.* LII, 2, 99.

135. ERMACORA (Dr G. B.). Sur la possibilité des théories rationnelles de la prémonition. *Ann. sc. ps.* Janv.-févr. 99.

135. SURBLED. Le Rêve. 2e éd. Paris, Dauniol, 98.

135. T. Rêves prémonitoires. *Ann. sc. ps.* Janv.-févr. 99.

136. **Caractères mentaux.**

136.2. **Influence du milieu physique.** — BRINTON (Dr D. G.). The Factors of Heredity and Environment in Man. *Am. Anthr.* sept. 98.

136.2. VILLEY (Edm.). De l'influence du milieu sur le développement de l'homme. *R. d'Econ. pol.* Janv. 99.

136,3. **Influence de l'hérédité.** — BRINTON (Dr D. G.). The Factors of Heredity and Environment in Man. *Am. Anthr.* sept. 98.

136,3. LERDA (G.). Conseguenze sociologiche di recenti teorie sull' eredita. *Riv. it. di sociol.* Janv. 99.

136,5. **Influence de l'âge.** — BURKHARD (Ph.). Die Fehler der Kinder. Karlsruhe, Otto Nemnich, 98.

136,5. DEFERT (L.). L'enfant et l'adolescent dans la société moderne. Paris, Lib. illustrée, 98.

136,5. FERRIANI (L.). Nel mondo dell' infanzia. Milano, Cogliati, Éd. 99.

136,5. HOGAN (L. E.). A study of a child. New-York, Harper and Bros, 98.

136,5. TAYLOR (A. P.). The study of the child : a brief treatise on the psychology of the child. New-York, Appleton and Co, 98.

136,5. ZIEHEN (Th.). Die Ideenassociation des Kindes. Berlin, Reuther u. Reichard, 98.

136,6. **Influence de l'organisme.** — RENOOZ (C.). Psychologie comparée de l'homme et de la femme. Paris, Biblioth. de la Nouvelle Encycl. 98.

136,6. VAN BIERVLIET (J. J.). L'homme droit et l'homme gauche (fin). *R. ph.* Avr. 99.

140. — SYSTÈMES PHILOSOPHIQUES.

142. **Philosophie critique.** — CHIAPPELLI (A.). La funzione presente della filosofia critica. *Riv. filosofica.* Janv.-févr. 99.

142. RENOUVIER & PRAT. La Nouvelle Monadologie. Paris, Colin, 99.

145. **Sensualisme.** — GOMPERZ (H.). Kritik des Hedonismus. Stuttgart, Catta, 98.

146. **Matérialisme. Positivisme.** — D'ARAUJO (Oscar). L'hyperpositivisme de M. de Roberty. *Hum. Nouv.* Mars 99.

146. ZANCHI (G.). Positivismo e metafisica : punto fondamentale del loro divario. *Nuov. Ris.* Janv. 99.

149,6. **Pessimisme.** — BAUMSTARK : Der Pessimismus in der griechischen Lyrik. Heidelberg, Winter, 98.

149,7. **Agnosticisme.** — PICARD (abbé L.). Christianity or agnosticism ? London, Sands and Co, 99.

149,912. **Scepticisme.** — D'AZAMBUJA (G.). Le scepticisme; ses variétés; ses causes. *La sc. soc.* XIV, XXVII, 2, 99.

149,913. **Fatalisme.** — JOYCE (G. H.). Fatalism as a Creed. *Month.* April 99.

149,915. **Monisme et dualisme.** — BERR (H.). L'avenir de la philosophie. Paris, Hachette & Cie, 99.

149,916. **Évolutionnisme.** — BARBIER (abbé Eug.) La théorie évolutive en face du Dogme catholique et de ses formules. *Sc. cath.* 15 janv. 99.

149,916. FORNEROD (A.). Péché et évolution. *R. Th. et Ph.* Janv. 99.

149,919. **Scolastique.**— DE WULF (M.). La synthèse scolastique. *Rev. Néo-Scol.* mai. 99.

149,919. DOMET DE VORGES. La Philosophie Thomiste pendant les années 1888-1898. Paris, 99.

149,919. MERCIER (D.). " Ecco l'allarme „. Un Cri d'alarme. *Rev. Néo-Scol.* mai, 99.

149,920. **Néo-Scolastique.** — BILLIA (L. M.). L'Esiglio di S. Agostino. Torino, Bocca, 99.

150. — PSYCHOLOGIE.

150.2. Traités. — NICATI (W.). La Psychologie naturelle. Paris. Schleicher. 98.

150,6. Sociétés. — Proceedings of the Seventh Annual Meeting of the American Psychological Association. New-York, December 98. *Ps. R.* March, 98.

150,8. Mélanges. — ARNAIZ (P. Fr. Marcelino). Los fenómenos psicologicos y los fisiologicos. *Ciud. d. D.* XIX, XLVIII, n. II. 99.

150,8. D'ALFONSO (N. R.). La psicologia del linguaggio. Roma. Dante Alighieri, 99.

150,8. HAHN (R. P. G.). L'âme, la matière et la conservation de l'énergie. *R. Q. sc.* Avril, 99.

150,8. LE BON (G.). The Psychology of Peoples. New-York. Macmillan. 98.

150,8. REMACLE (G.). Recherche d'une méthode en psychologie (suite et fin). *R. mét. et mor.* mars, 99.

150,8. ROSSI (Dr P.). L'animo della folla, appunti di psicologia collettiva. Librer. Riccio, Cosenza, 98.

150,9. Histoire. — LADD (G. Tr.). On certain hindrances to the Progress of Psychology in America. *Ps. R.* March, 99.

150,9. VILLA (Guido). La Psicologia contemporanea. Turin, Fr. Bocca, 99.

15 : 612. Psychologie physiologique. — AARS (Kristian B. R.). Ueber die Beziehung zwischen apriorischem Causalgesetz und der Thatsache der Reizhöhe. *Z. f. Ps. u. Phys.* Bd. XIX, H. 4; 99.

15 : 612. DWELSHAUWERS (G.). Nouvelles notes de Psychologie expérimentale. Bruxelles, 98.

15 : 612. MOFFAT-WEYER (Ed.). Die Zeitschwellen gleichartiger und disparater Sinneseindrücke. *Ph. Stud.* 50, I, 99.

15 : 612. PFLAUM (Chr. D.). Neue Untersuchungen über die Zeitverhältnisse der Apperception einfacher Sinneseindrücke an Complicationspendel. *Ph. Stud.* 50, I, 99.

151. L'âme. La connaissance.

151,1. Le Génie. — BOVIO (Giov.). Il Genio. Casa Editrice Treves di Milano. 99.

151,2. Origines et limites de la connaissance. — LAURENT (G. A.) Ueber die Enstehung nicht empirischer Erkenntnisse. Görlitz, Munde. 98.

151,3. Connaissance des animaux. — GOUJON (l'abbé). La conscience psychologique de l'animal. *R. sc. eccl.* Janv.-février, 99.

151.3. SCIASCIA (P.). La psicogenesi dello istinto e della morale. Palermo, 98.

151,3. GROOS (K.). The Play of Animals. New-York, Appleton, 98.

151,6. Vie future. — STOPPANI (P.). L'immortalità dell' anima. Milano, Cogliati, 99.

152. Sens.

152,1. Vision. — SOURY (J.). Le sens des couleurs dans la série organique. I. *Ann. ph. chr.* mars, 99.

152,1. VON ZEHENDER (W.). Ueber geometrisch-optische Täuschung. *Z. f. Ps. u. Phys.* XX, 2-3, 99.

152,2. Audition. — BUCH (Ejnar). Ueber die " Verschmelzung „ von Empfindungen, besonders bei Klangeindrücken. *Ph. Stud.* 50, 1, 99.

152,2. MEYER (Max). Ueber Beurtheilung zusammengesetzter Klänge. *Z. f. Ps. u. Phys.* Bd. XX, H. 1, 99.

152,5. Toucher. — GUTBERLET (C.). Neueres über den Tastsinn. *Ph. Jahrb.* 12, I, 99.

153. Intelligence. Conscience.

153,2. L'association. — ANDRADE (J.). Du rôle de l'association des idées dans la formation des concepts métaphysiques du " Mécanisme „. *R. mét. et mor.* mars, 99.

153,4. La Réflexion. — GÉRARD-VARET (L.). L'Ignorance et l'Irréflexion. Paris, 98.

153,5. Le jugement. — MOORE (G. E.). The Nature of Judgment. *Mind.* April, 99.

153,5. VON KRIES (J.). Zur Psychologie des Urteils. *Vjschr.* XXIII, 1, 99.

153,7. Conscience. Personnalité. — BERGSON (H.). Essai sur les données immédiates de la conscience. Paris, Alcan, 98.

153,7. VON KRIES (J.). Ueber die materiellen Grundlagen der Bewusstseinserscheinungen. Freiburg i B., 98.

153,8. Inconscience. — BOSANQUET (B.). Social Automatism and the Imitation Theory. *Mind.* April, 99.

154. **Mémoire.** — BRADLEY (F. H.). Some Remarks on Memory and Inference. *Mind.* April, 99.

154. FULLER (H. H.). The Art of Memory. St-Paul, National Publishing Co, 98.

157. **Émotions et psychologie du beau.** — FIERENS-GEVAERT (H.). La tristesse contemporaine. Paris, 99.

157. HEYMANS (G.). Zur Psychologie der Komik. *Z. f. Ps. u. Phys.* XX, 2 3, 99.

157. RAUH (F.). De la méthode dans la Psychologie des Sentiments. Paris, Alcan, 99.

157. UNRUH (F.). Studien zu der Entwickelung, welche der Begriff des Erhabenen seit Kant genommen hat. Königsberg i Pr., Progr. der städt. Realschule. 98.

157. VOLKELT (J.). Zur Psychologie der ästhetischen Beseelung. *Z. ph. u. ph. Krit.* 113, 2, 99.

159. **Volonté.** — ARCHIBALD (Alex.). Theories of the Will in the History of Philosophy. New-York, Ch. Scribner's Sons, 98.

159. KRIEG (M.). Der Wille und die Freiheit. Freiburg i Br., Herder, 98.

159. WAGNER (F.). Freiheit und Gesetzmässigkeit in den menschlichen Willensakten. Tübingen, Laupp, 98.

159,1. Liberté. — DE MUNNYNCK (R. P.). La conservation de l'énergie et la liberté morale. *R. thom.* Janv. 99.

159,1. KRIEG (M.). Der Wille und die Freiheit. Freiburg i/Br. Herder, 98.

159,1 NOËL (L.). La conscience de l'acte libre et les objections de M. Fouillée. *Rev. Néo-Scol.*, mai 99

160. — LOGIQUE.

160,2. Traités. — EISLER (R.). Die Elemente der Logik. Leipzig, Schnurpfeil, 98.

160,2. MORTICELLI (G.). Brevi lezioni di logica elementare. La metodologia. Atri, tip. de Arcangelis, 98.

162. **Déduction.** — FOLGHERA (J. D.). La déduction dans les sciences inductives. *R. thom.* mars, 99.

163. **Témoignage.** BOIS (H.). La conservation de la foi. I. *R. ph.* Mars, 99.

163. Bois (H.). La dissolution de la foi (fin). *R. ph.* Avril, 99.

163. Leroy (P. H.). La foi et les intellectuels. *Et.* 20 mars, 99.

164. **Symbolique.** — Padoa (A.). Conférence sur la Logique mathématique. Bruxelles, F[d] Larcier, 98.

165. **Sources d'erreur. Critériologie.** — Powell (J. W.). Truth and error or the science of intellection. Chicago, The Open Court Publishing C[o], 98.

170. — MORALE.

170,2. **Traités.** — Hermès (R.). Les Caractères de la vraie Morale. *XX*[me] *S.* Janv.-février, 99.

170,2. Lipps (Th.). Die ethischen Grundfragen. Leipzig, L. Voss, 99.

170,9. **Histoire.** — Barth (P.). Die Frage des sittlichen Fortschritts der Menschheit. *Vjschr.* XXIII, 1, 99.

170,9. Kaufmann (Nik.). Christliche Moral u. moderne atheistische Ethik. Luzern, 98.

171. **Morale individuelle.**

171,3. **Perfection. Bien et Mal.** — Cathrein (V.). Der Begriff des sittlich Guten. *Ph. Jahrb.* 12, I, 99.

171,3. Fornerod (A.). Péché et évolution. *R. Th. et Ph.* Janv. 99.

171,6. **Conscience.** — Oppenheim (L.). Das Gewissen. Basel, Schwaby, 98.

171,7. **Éducation morale.** — Cordes (G.). Psychologische Analyse der Thatsache der Selbsterziehung. Berlin, Reuther u. Reichard, 98.

171,7. Geyser (Jos.). Die psychologischen Grundlagen des Lehrens. *Z. f. Ph. u. P.* VI, 1, 99.

171,7. Marchesini (G.). Elem. di Pedagogia. Firenze, Sansone, 99.

171,7. Romano (P.). Le basi psicologiche della educazione morale. Asti, 98.

174. **Morale des diverses professions. Déontologie.** — Fowler (Thomas). The ethics of intellectual life and work. *Int. J. Eth.* April, 99.

176. **La morale et les sexes.** — Oliphant (J.). The relations of the sexes. *Int. J. Eth.* April, 99.

178. **La morale et la tempérance.** — Fraser (D. J.). The ethics of prohibition. *Int. J. Eth.* April, 99.

179. **Diverses questions de morale.**

179,9. **Vertus.** — Havelock Ellis. The Evolution of Modesty. *Ps. R.* March, 99.

180. — PHILOSOPHES ANCIENS.

183. **Sophistes. École socratique.**

183,2. **Socrate.** — Falco (Fr.). L'Aretologia presso Socrate, Platone ed Aristotele. Luca, 99.

183,2. Piat (Cl.). La valeur morale de la science d'après Socrate. *Revue Néo-Scol.*, mai 99.

183,2. Rolfes (E.). Moderne Anklagen gegen den Charakter und die Lebensanschauungen Socrates', Plato's u. Aristoteles'. *Ph. Jahrb.* 12, I, 99.

184. **L'ancienne Académie.**

184,1. **Platon.** Falco (Fr.). L'Aretologia presso Socrate, Platone ed Aristotele. Luca, 99.

184,1. Milhaud (G.) Platon. Le géomètre et le métaphysicien. *R. C. C.* 2 févr. 99.

184,1. NATORP (P.). Untersuchungen über Plato's Phaedrus und Theaetet. *Arch. i. G. Ph.* XII, V, 2, 99.

184,1. ROLFES (E.). Moderne Anklagen gegen den Charakter und die Lebensanschauungen Sokrates', Plato's u. Aristoteles'. *Ph. Jahrb.* 12, I, 99.

185. **Aristotéliciens.**

185,1. **Aristote.** — FALCO (Fr.). L'Aretologia presso Socrate, Platone ed Aristotele. Luca, 99.

185,1. GLOSSNER (Dr M.). Die aristotelische Gotteslehre in doppelter Beleuchtung. *Jahrb. Ph. u. sp. Th.* Bd. XIII, H. 3, 99.

185,1. KAUFMANN (N.). Philosophie naturelle d'Aristote. Paris, Alcan, 98.

185,1. ROLFES (E.). Moderne Anklagen gegen den Charakter und die Lebensanschauungen Socrates', Plato's u. Aristoteles'. *Ph. Jahrb.* 12, I, 99.

188. **Stoïciens.**

188,6. **Sénèque.** — BOISSIER (G.). La famille des Sénèques. *R. C. C.* 26 janvier 99.

188,6. BOISSIER (G.). L'influence de Sénèque sur la société romaine. *R. C. C.* 16 févr. 99.

189. **Premiers chrétiens et philosophes du moyen âge.**

189,2. **Pères de l'Église.** — BARTON (G. A.). The spiritual development of Paul. *N. W.* March, 99.

189,2. BURGOS (P. Fr. Quirino). San Agustin y la eternidad del mundo. *Ciud. de D.* 5 févr. 99.

189,2. FOUARD (B.). Saint Paul. Paris, Flammarion, 98.

189,2. MARCHAL (abbé G.). Saint Jean Chrysostome (Antioche). Paris, Poussielgue, 98.

189,3. **Philosophes arabes et asiatiques.** — WOLFF (J.). La Préface de Samuel Ibn Tibbon aux " Huit chapitres „ de Maïmonide. *R. th. et ph.* mars 99.

189,41. **Scolastique. Avant le XIIIe siècle.** — SCHMID (Dr Otto). Petrus Cantor Parisiensis. Sein Leben und seine Schriften. Graz (Styrie), 99.

189,43. **Scolastique. Depuis le XIIIe siècle.** — BAUSA (Card.). Necessita del ritorno a Gesù Cristo Re, secondo il concetto di Fra Girolamo Savonarola. Firenze, tip. S. Giuseppe, 98.

189,43. MONTAGNANI (D. R.). Un eminente scolastico troppo dimenticato. (Dionisio Certosino). Montreuil-sur-Mer. Impr. N.-D. des Prés, 98.

189,43. DE NARDI (P.). Tommaso d'Aquino e l'età in cui s'avvenne. Forlì. Mariani, 98.

189,43. PÉGUES (R. P. Thom.). Capreolus Thomistarum princeps. *R. thom.* mars 99.

189,43. PILLET (A.). De S. Thoma omnium scholarum christianarum patrono. *R. sc. eccl.* mars 99.

189,43. P. R. M. (Ord. Cart.) Doctor Angelicus et Doctor Ecstaticus seu Manuale Thomistarum. *D. Thom.* XXXV-XXXVI, 99.

189,43. RAMELLINI (C.). Commentaria in Quæstiones XXVII-LIX. IIIa P. Summæ Theologicæ De Mysteriis Christi in lectiones distributa. *D. Thom.* XXXVII-XXXVIII, 99.

189,43. SCHWALM (M. B.). L'inspiration du sens chrétien dans la théologie de saint Thomas. *U. cath.* avril, 99.

189,43. VESPIGNANI (A. M.). In Liberalismum universum Doctore Angelico

duce et Pontifice Summo Leone XIII Trutina. *D. Thom.* XXXV-XXXVI, XXXVII-XXXVIII, 99.

189.43. — Doctoris ecstatici D. Dionysii cartusiani opera omnia. Tomus XVII, Summa fidei orthodoxa. (Libri I-III). Monstrolii, 99.

189.43. Zanecchia (P.).Divina inspiratio Sacrarum Scripturarum ad mentem S. Thomæ Aquinatis. Roma, Pustet, Fr., 99.

189.5. Mystiques — Rozprawa Mickiewicza o Jakobie Boehmem. Warszawa, Przeglad Filozoficzny, 98.

189.9. Philosophes de la Renaissance — Commer (Dr Ernst.). Fra Girolamo Savonarola. *Jahrb. Ph. u. sp. Th.* Bd. XIII, H. 3, 99.

189,9. Gerini (G. B.). Le dottrine pedagogiche di Tommaso Campanella. *Nuov. Ris.* Févr. 99.

189,9. Malavasi Gino. Nel IV Centenario di Gerolamo Savonarola. Mirandola, Cagarelli, 99.

189,9. Pastor (Louis). Contribution à l'histoire de Savonarole. Paris, Lethielleux, 98.

189.9. Poelhekke (F. J.). Na Savonarola's vierde eewgetijd. *De K.* février-mars, 99.

189.9. Solmi (Dott. Ed.). Studi sulla Filosofia Naturale di Leonardo da Vinci. Modena, Vincenzi, 98.

190. — PHILOSOPHES MODERNES.

192.1. Bacon — Huit (Ch.). Le Platonisme dans les temps modernes. Bacon. *Ann. ph. chr.* mars, 99.

192. Philosophes anglais.

192.9. Autres philosophes anglais. — D'Alfonso (N. R.). Note psicologiche ai drammi di Shakespeare. Roma, Paravia e C. 98.

192,9. Glossner (Dr Michael). Der Darwinismus in der Gegenwart. *Jahrb. Ph. u. sp. Th.* Bd. XIII, H. 3, 99.

192.9. Lacour-Gayet (G.). Les traductions françaises de Hobbes sous le règne de Louis XIV. *Arch. G. Ph.* XII, V, 2, 99.

162;9. Lefevre (Dr A.). The Significance of Butler's View of Human Nature. *Ph. R.* March, 99.

192.9. Rolin (Henri). La Vie et la Philosophie de Thomas Carlyle. *Rev. Univ. Brux.* no 4, janv. 99.

192,9. Scott (W. R.). James Arbuckle and His Relation to the Molesworth-Shaftesbury School. *Mind.* April, 99.

192,9. Wolff (G.). Beiträge zur Kritik der Darwin 'schen Lehre. Leipzig, Georgi, A. 98.

193. Philosophes allemands.

193.1. Leibnitz. — Frenzel. Der Associationsbegriff bei Leibniz. Leipzig, Peter, 98.

193,2. Kant. — König (E.). Die Unterscheidung von reiner und angewandter Mathematik bei Kant. *Kantst.* III, 4, 99.

193.2. Regout (L.). Kant's diepste gedachte. *Stud. op Godsd. Wetensch. en Letterk. Geb.* LII, 1, 99.

193,2. Schurman (J. G.). Kant's Theory of the A Priori Forms of Sense. (II) *Ph. R.* March, 99.

193,2. Sommerlad (F.). Mainländers Kantkritik. *Kantst.* III, 4, 99.

193,2. Toeco (F.). I principii metafisici della scienza e della natura di E. Kant. *Riv. filosofica*, janv.-févr. 99.

193,2. Vander Wyck. Kant in Holland. I. Du Marchie van Voorthuysen's Kant. *Kantst.* III, 4, 99.

193,2. Waterman (W. B.). The Ethics of Kant's Lectures on the Philosophical Theory of Religion. *Kantst.* III, 4, 99.

193,3. **Fichte.** — Jodl (Dr). J. G. Fichte als Socialpolitiker. *Z. Ph. u. ph. Krit.* 113, 2, 99.

193,7. **Schopenhauer.** — Damm (O.). Schopenhauer's Ethik. Annaberg, Glaser, 98.

193,8. **Lotze.** — Falckenberg (R.). Herm. Lotze's Briefe an Eduard Zeller. *Z. Ph. u. ph. Krit.* 113, 2, 99.

193,9. **Autres philosophes allemands** — Bakewell (Ch.). The teachings of Friedrich Nietzsche. *Int. J. Eth.* April, 99.

193,9. Dauriac (L.). La philosophie de R. Wagner. *R. ph.* avril, 99.

193,9. Hansemann (D.). Ueber das Gehirn von Hermann v. Helmholtz. *Z. f. Ps. u. Phys.* Bd. XX, H. 1, 99.

193,9. König (Dr E.). Ed. v. Hartmann's Kategorienlehre. (I). *Z. Ph. u. ph. Krit.* 113, 2, 99.

193,9. Titchener. Zur Kritik der Wundt'schen Gefühlslehre. *Z. f. Ps. u. Phys.* 5-6, 99.

193,9. Weinmann (R.). Wundt über naiven und kritischen Realismus. *Kantst.* III, 4, 99.

193,9. Wintzer (W.). Die natürliche Sittenlehre Ludw. Feuerbach's. Leipzig, Fock, 98.

193,9. Wintzer (W.). Die ethischen Untersuchungen Ludwig Feuerbach's. *Arch. G. Ph.* XII, V, 2,99.

194. **Philosophes français.**

194,1. **Descartes.** — Thouverez (E.). La vie de Descartes d'après Baillet. I. *Ann. ph. chr.* mars, 99.

194,9. **Autres philosophes français.** — Berr (H.). An jure inter scepticos Gassendus numeratus fuerit. Paris, Hachette et Cie 98.

194,9. Broussolle (J.-C.). Montalembert et Lamennais. *Quinz.* 1er mars, 99.

194,9. Buschbell (G.). Der Traditionalismus Bonald's. *Ph. Jahrb.* 12, I. 99.

194,9. Calippe (Abbé Ch.). Buchez et sa philosophie. *Ann. ph. chr.* févr. 99.

194,9. Couture (Léonce). Commentaire d'un fragment de Pascal sur l'Eucharistie. Paris, Lecoffre, 99.

194,9. Denis (C.). La critique irréligieuse de Renan, etc. Bloud et Barral, 98.

194,9. Fouillée (A.). La psychologie religieuse dans Michelet. *R. ph.* mars, 99.

194,9. Longhaye (P. G.). Quinze années de la vie de Montalembert. (1835-1850). *Et.* 5 févr. 99.

194,9. Marx (M.). Charles Georges Leroy. Strassburg i E. Singer, 98.

195. **Philosophes italiens.** — Balsari (Bernardino). Alla cella di Antonio Rosmini. Canzone. Casale, Pane, 98.

195. Baradez (L.). Étude sur Beccaria. Discours. Besançon, Millot, 98.

195. Brugi (Dr B.). L'opera di Roberto Ardigò nella filosofia del diritto. Venezia, Ferrari, 98.

195. Carboni (Costantino). La sintesi filosofica del pensiero dantesco. Pitigliano, Paggi, O. 99.

195. Gentile (G.). Rosmini e Gioberti. Pisa, Nistri, 98.

195. Leopardi (Giacomo). Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura. Firenze, Successori Le Monnier, 98.

195. Lilla (Vincenzo). La dottrina della Mente Sovrana, di Tommaso Russo : proemio. *Nuov. Ris.* janv.-févr. 99.

195. Manzoni (Luigi). Il 76° Natalizio di Augusto Conti e il suo 59° anno da pubblico insegnamento. Zagabria, Scholz, 98.

195. Rizzo (G. E.). Saggio di Imerio il sofista. Torino, Loescher, 98.

195. Romano (P.). La Pedagogia scientifica di Andrea Angiulli. Asti, 98.

195. Sergi (G.). Le origine psicologiche del pessimismo leopardiano. Roma, 98.

197. **Philosophes slaves.** — Ossip Lourié. Tolstoï et la question sociale. *Rev. socialiste*, mars-avril, 99.

197. Tolstoï (Cte L. N.). Ses écrits des dernières années. Moscou, 98.

199. **Autres philosophes modernes.** — Frommel (G.). La morale chrétienne de M. J. Bovon. *R. th. et ph.* Janv. 99.

200. — RELIGION.

201. **Philosophie de la Religion.** — Glogau (G.). Vorlesung über Religionsphilosophie. Leipzig, Tischer, 98.

210. — THÉODICEE.

211. **Déisme et Athéisme.** — Courbet (P.). Necessité scientifique de l'existence de Dieu. Paris, Bloud et Barral, 98.

211. Fuzier. (P.). La preuve ontologique de l'existence de Dieu. Fribourg, 99.

211. Peters (L.). Démonstration élémentaire de l'existence de Dieu. Tournai, Decallonne-Liagre, 98.

211. Villard (R. P.). Dieu devant la science et la raison. Paris, Oudin, 99.

215. **Religion et science.** — de la Barre (R. P., S. J.). L'ordre de la nature et le miracle. Faits surnaturels et forces naturelles, chimiques, psychiques, physiques. Paris, Bloud et Barral, 99.

215. Duilhé de St-Projet (Mgr.). Apologie scientifique de la foi chrétienne. Paris, Poussielgue, 98.

215. Villard (P. A.). Dieu devant la science et la raison. I : Existence de Dieu. II : Attributs de Dieu. Paris, Oudin, 99.

219,12. **Loi divine et miracle.** — Goix (Dr). Le surnaturel et la science; le miracle, I. *Ann. ph. chr.* févr. II, mars, 99.

300. — SOCIOLOGIE.

301. **Philosophie sociologique.** — Halleux (J.). Le Problème philosophique de l'ordre social. *Rev. Néo-Scol.*, mai 99.

340,1. **Philosophie du droit.** — Baistel (A.). Cours de philosophie du droit. Paris, 98.

343. **Droit criminel.** — Prins (A.). Science pénale et droit positif. *R. de l'U. B.* Mars, 99.

343,1. **Philosophie du droit criminel.** — Delassus. Les théories de la criminalité aux Congrès d'anthropologie criminelle. Paris, Sueur-Charruey, 98.

343,1. de Quiros (C. B.). Las nuevas teorias de la criminalidad. Madrid, 98.

500. — SCIENCES NATURELLES.

590,1. **Philosophie de la Zoologie.** — Grassi (B.). Critica della Filosofia Zoologica. Roma, Fratelli Pallotta, 98.

Ce fascicule a été publié le 10 août 1899.

blication trimestri

Sommaire Idéologique

des

OUVRAGES ET DES REVUES

de

PHILOSOPHIE

publié

trimestriellement par l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain

CINQUIÈME ANNÉE | FASCICULE XVII

100. — PHILOSOPHIE EN GÉNÉRAL.

102. **Traités.** — DEL PRADO (Fr. N.). De veritate fundamentali philosophiae christianæ. *D. thom.* XXXIX-XL, 99.

102. LEHMEN (Alf.). Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage. Freiburg, Herder, 99.

102. LORCHER (P. Gust.). Vade-mecum philosophico offerecido a'mocidade brasileira. S. Paulo, Gerke, 98.

103. **Dictionnaire.** — TÖNNIES (Dr F.). Philosophical Terminology. *Mind.* July 99.

103. EISLER (R.). Woerterbuch d. phil. Begriffe u. Ausdruecke. Berlin, Mittler u. Sohn. 99.

107. **Enseignement.** — CANTONI (C.). L'insegnamento filosofico e l'educazione delle classi dirigenti. *R. fil.* Marzo-aprile, 99.

109. **Histoire de la Philosophie.** — ADICKES (Erich.). German Philosophical Literature (1896-98) (1). *Ph. R.* May 99.

109. BERR (H.). L'Avenir de la Philosophie. Paris, Hachette & Cie, 99.

109. DE MARGERIE (A.). Stoïcisme et christianisme. I. *Ann. ph. chr.* Avril 99. II, mai 99.

109. LÉVY-BRUHL (L.). The Contemporary Movement in French Philosophy. *Monist.* April 99.

109. SIEBERT (O.). Geschichte der neueren deutschen Philosophie seit Hegel. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 98.

109. SINIGAGLIESI (Ignazio). Eureka !!! Origine storica della Filosofia. Palermo, Marotta, 99.

110 et 120. — MÉTAPHYSIQUE.

110,2. **Traités.** — BOYD WINCHESTER. The Study of Metaphysics. *Metaphys. Mag.* May 99.

110,2. DEUSSEN (Paul). Les éléments de la métaphysique. Paris, Perrin et Cie, 99.

113. **Cosmologie.** — Dewar (A. R.). From Matter to Man. A New Theory of the Universe. London, 98.

113. Lutoslawski (W.). Abriss einer zeitgemässen Weltanschauung. Leipzig, W. Engelmann, 98.

113. Lutoslawski (W.). Ueber die Grundvoraussetzungen und Consequenzen der individualistischen Weltanschauung. Helsingfors, Simèlii Erben, 98.

113. Ortolan (R. P.). Études sur la pluralité des mondes habités et le dogme de l'Incarnation. Paris, Bloud et Barral, 98.

114. **L'espace.** — Tschitscherin (B.). Raum u. Zeit. *Arch. syst. Ph.* V, 2, 99.

114. Nys (D.). Étude sur l'espace. *R. Néo-Scol.* Avril 99.

115. **Le temps.** — Posch (Eug.). Ausgangspunkte zu einer Theorie der Zeitvorstellung. *Vjschr.* XXIII, II, 99.

115. Tschitscherin (B.). Raum u. Zeit. *Arch. syst. Ph.* V, 2, 99.

117. **La matière.** — Brunhes (B.). Dimitri Mendeleeff. La classification des corps simples, les nouveaux gaz de l'air et l'unité de la matière. *Quinz.* 16 mars 99.

118. **La force.** — Bach (J.). Zur Geschichte der Schätzung der lebenden Kräfte. *Ph. Jahrb.* XII, 2, 99 et XII, 3, 99.

122. **Causalité.** — Hacks (J.). Die Prinzipien d. Mechanik von Hertz u. d. Kausalgesetz. *Arch. syst. Ph.* V, 2, 99.

122. H. Q. A propos de la notion d'ordre. *R. sc. eccl.* Mai 99.

124. **Téléologie.** — Regnaud (P.). La finalité au point de vue de l'origine du langage. *R. ph.* Juillet 99.

130. — CORPS ET AME. ANTHROPOLOGIE.

130,2. Traités. — Aars (Kr. B. R.). The Parallel Relation between the Soul and the Body. Christiania, J. Dybwad, 98.

130,2. Haeckel (E.). Ueber unsere gegenwärtige Kenntniss vom Ursprung des Menschen. Bonn, Strauss, 98.

130,2. Martinez-Nunez (Zac.). La Antropologia moderna. *Ciud. de D.* 20 mars, 5 juin, 5 juillet 99.

130,9. Histoire. — Baker (Frank.). Primitive Man. *Am. Anthr.* Dec. 98.

131. **Physiologie mentale et hygiène.** — Talbot (Eug. S.). Degeneracy. London, W. Scott, 98.

132. **Dérangement mental.** — Kleefeld (Arm.). L'Idée fixe chez les Aliénés. *R. Un. Brux.* Mai 99.

132. Martin (P. H.). Aliénation mentale et alcoolisme. *Et.* 5 mai 99.

132. Surbled (D[r]) Hantise. *Sc. cath.* Mars 99 et mai 99.

133 Illusions. Sciences occultes — Gilbert (E.). Les plantes magiques et la sorcellerie. Moulins, Durond, 99.

133. Lescœur (L.). Les phénomènes spirites. *Ann. ph. chr.* Mai 99.

133. Pappalardo (A.). Spiritismo. Milano, Hoepli, 98.

134. **Suggestions. Hypnotisme.** — Binet (A.). La suggestibilité au point de vue de la psychologie individuelle. *Ann. Psych.* 99.

134. Franco (G.). L'Ipnotismo tornato di moda. Roma, Befani, 99.

134 Justo (Fernández). El magnetismo y la electricidad. *Ciud. de D.* 5 mars et 5 avril 99.

134. Pappalardo (Ar.). La telepatia. Milano, Hœpli, 98.

134. Presentimenti e Telepatie. *Civ. Catt.* 1175-1178, 99.

134. Schroederer (H. P, R.). Geschichte des Lebensmagnetismus und des Hypnotismus. Leipzig, 99.

136. **Caractères mentaux.** — Duprat (G. L.). L'Instabilité mentale. Paris, Alcan, 99.

136,3. Influence de l'hérédité. — Le Dantec (F.). La théorie biochimique de l'hérédité. *R. ph.* Mai 99.

136,4. Influence de la race. — Lombroso (C.). La Race dans l'étiologie du Crime. *Hum. Nouv.* 10 avril 99.

136,5. Influence de l'âge. — Hogan (L. E.). A Study of a Child. London, Harper Bros, 98.

140. — SYSTÈMES PHILOSOPHIQUES.

142. **Philosophie critique.** — Cesea (G.). Criticismo ed umanismo. *R. fil.* Marzo-aprile, 99.

142. Natorp (P.). Zur Streitfrage zwischen Empirismus u. Kriticismus. *Arch. syst. Ph.* V, 2, 99.

144. **Empirisme.** — Natorp (P.). Zur Streitfrage zwischen Empirismus u. Kriticismus. *Arch. syst. Ph.* V, 2, 99.

146. **Matérialisme. Positivisme.** — Jezzoni (Nicola). I fatti psichici e il materialismo. Theate, ex prœlis Ricci, 99.

146. Magdel (Fr.). Spiritualisme et Matérialisme. *Et. fr.* Janv. 99.

146. Weber (L.). Positivisme et Rationalisme. *R. mét. et mor.* Juillet 99.

149. **Les autres systèmes philosophiques.**

149,2. Réalisme. — Winslow (Is. O.). A defence of realism. *Ph. R.* May 99.

149,911. Rationalisme. — Weber (L.). Positivisme et Rationalisme. *R. mét. et mor.* Juillet 99.

149,914. Spiritualisme. — Magdel (Fr.). Spiritualisme et Matérialisme. *Et. fr.* Janv. 99.

149,916. Évolutionnisme. — Boni (C.). Un caso di coscienza, ossia si può essere evoluzionista. Montaleino, 98.

149,916. Barbier (E.). La théorie évolutive en face du dogme catholique et de ses formules. *Sc. cath.* 15 mars 99.

149,916. de Nadaillac. L'Homme et le Singe. Paris, Bloud et Barral, 98.

149,916. Jordan (D. S.). Footnotes to Evolution. New-York, Appletons, 98.

149,916. La dissoluzione del' Evoluzione. *Civ. Catt.* 1176, 99.

149,916. Tyrrell (G.). Authority and evolution, the life of catholic dogma. *Month.* May 99.

149,918. Théosophie. — Besant (Annie). Karma ou la justice immanente, d'après la théosophie. Paris, Publicat. théosophiques, 99.

149,918. Leadbeater (C.-W.). Le plan astral. Premier degré du monde invisible d'après la théosophie. Paris, Publicat. théosophiques, 99.

149,919. **Scolastique.** — Glossner (M.). Scholastik, Reformkatholicismus und Reformkatholische Philosophie. *Jahrb. f. Ph. u. sp. Th.* XIII, 4, 99.

150. — PSYCHOLOGIE.

150,2. Traités. — Arnais (Marc.). Los fenomenos psicologicos y los fisiologicos. *Ciud. d. D.* 5 juillet 99.

150,2. Buell (C. S.). Essentials of Psychology. Boston : Ginn & Co, 98.

150,2. Guibert (Abbé). L'âme de l'homme. Paris, Bloud et Barral, 98.

150,2. Hémon (C.). Éléments de psychologie pédagogique. Paris, Delaplane, 99.

150,8. **Mélanges.** — Bujan (W. L.) and Noble Harter. Studies on the Telegraphic Language, the Acquisition of a Hierarchy of Habits. *Ps. R.* July 99.

150,8. Jacquinet (P.). Des problèmes de la Vie et de la Mort et de quelques Questions sociales s'y rattachant. Paris, Perrin et Cie, 98.

150,8. Miceli (V.). La psicologia della folla. *Riv. it. di Soc.* Mars 99.

150,8. Rossi (Dr P.). L'anima della folla. Cosenza, Riccio, 98.

150,9. **Histoire de la Psychologie.** — Chollet (A.). La Psychologie contemporaine. I. Ses origines. *R. sc. eccl.* Avril 99.

150,9. Mielle (P.). L'ancienne et la nouvelle psychologie. *Sc. cath.* Mai 99.

150,9. Villa (G.). La Psicologia contemporanea. Roma, 99.

15 : 612. **Psychologie physiologique.** — Arnais (Marcelino). Los fenomenos psicologicos y los fisiologicos. *Ciud. d. D.* 5 mars 99.

15 : 612. Binet (A.). Note relative à l'influence du travail intellectuel sur la consommation du pain dans les écoles. *Ann. Psych.* 99.

15 : 612. Buch (E.). Ueber die " Verschmelzung " von Empfindungen, besonders bei Klangeindrücken. *Ph. Stud.* XV, 2, 99.

15 : 612. Demeny. Les appareils chronophotographiques. *Ann. Psych.* 99.

15 : 612. Gutberlet (C.). Zur Psychologie der Veränderungsauffassung (Bemerkungen zu L. W. Stern). *Ph. Jahrb.* XII, 2, 99.

15 : 612. Henri (V.). Quelques applications du calcul des probabilités à la psychologie. *Ann. Psych.* 99.

15 : 612. Henri (V.). Influence du travail intellectuel sur les échanges nutritifs. *Ann. Psych.* 99.

15 : 612. Joteyko. Revue générale sur la fatigue musculaire. *Ann. Psych.* 99.

15 : 612. Larguier. Le volume du bras et la force musculaire mesurée au dynamomètre. *Ann. Psych.* 99.

15 : 612. Larguier. Essai de comparaison sur les différentes méthodes proposées pour la mesure de la fatigue intellectuelle. *Ann. Psych.* 99.

15 : 612. Manouvrier. Aperçu de céphalométrie anthropologique. *Ann. Psych.* 99.

15 : 612. Marage. Les photographes et l'étude des voyelles. *Ann. Psych.* 99.

15 : 612. Marage. Historique des recherches sur la céphalométrie. *Ann. Psych.* 99.

151. **L'âme. La connaissance.**

151,1. Le Génie. — Nelson-Bullard (H.). Genius. *Metaphys. Mag.* June 99.

151,1. Quaestor Vitae : The Source of Genius. *Metaphys. Mag.* April 99.

151,2. **Origines et limites de la connaissance.** — (D. S. P.). Pro crisi cognitionis contributiones. *D. thom.* XXXIX-XL, 99.

151,2. Decraene (G.). La connaissance de l'esprit. *R. Néo-Scol.* Août 99.

151,2. von Schoeler (H.). Kritik der wissenschaftlichen Erkenntniss. Leipzig, Engelmann, 98.

151,2. Wilder (Alex.). The Cerebellum or subjective Brain. *Metaphys. Mag.* April 99.

151,2. Ziehen (Dr Th.). Psychophysiologische Erkenntnisstheorie. Iena, G. Fischer, 98.

151,3. Connaissance des animaux. — GOUJON (M. H.). La conscience psychologique de l'animal. *R. sc. eccl.* Mai 99.

151,3. MAURA (J.) et GELABERT. De vita sensitiva et de anima brutorum. Oriolae. 99.

151,3. WESLEY (Mills). The Nature of Animal Intelligence and the Methods of Investigating It. *Ps. R.* May 99.

151,3. WHITMAN (C. O.). Myths in Animal Psychology. *Monist.* July 99.

151,4. Nature de l'âme. — MAUROY (V.). Le pur esprit ou le mentalisme absolu et relatif. Paris, 98.

151,4. PIZZI (Italo). L'anima non è nè corpore, nè accidente, ma sostanza spirituale. *Nuov. Ris.* Avril-mai 99.

151,4. QUŒSTOR VITAE. The dual Unity of Mind. *Metaphys. Mag.* June 99.

151,4. SVORCIK (C.). Uebersichtliche Darstellung und Pruefung der philos. Beweise f. d. Geistigkeit u. d. Unsterblichkeit der menschlichen Seele. *Ph. Jahrb.* XII, 2, 99.

151,54. Migration. — SKILTON (Eug. A.). Metempsychosis. *Metaphys. Mag.* April 99.

151,6. Vie future. — HARTILL (Isaac). Ph. D. Immortality. London, 99.

151,6. HYSLOP (J. H.). Immortality and Psychical research. *N. W.* June 99.

151,6. WILDER (Al.). Life eternal. *Metaphys. Mag.* May-june 99.

152. Sens.

152,1. Vision. — BOURDON. Les objets paraissent-ils se rapetisser en s'élevant au-dessus de l'horizon ? *Ann. Psych.* 99.

152,1. COHN (Jonas). Gefühlston und Sättigung der Farben. *Ph. Stud.* XV, 2, 99.

152,1. HAMAKER (H. G.). Ueber Nachbilder nach momentaner Helligkeit. *Z. f. Ps. u. Phys.* XXI, 1/2, 99.

152,1. JUDD (Ch. H.). A study of Geometrical illusions. *Ps. R.* May 99.

152,1. KÖNIG (A.). Bemerkungen über angeborene Farbenblindheit. *Z. f. Ps. u. Phys.* XX, 6, 99.

152,1. SOURY (J.). Le sens des couleurs dans la série organique. II. *Ann. ph. chr.* Avril 99.

152,1. VON ZEHENDER (W.). Die Form des Himmelgewölbes und das Grösser-Erscheinen des Gestirne am Horizont. *Z. f. Ps. u. Phys.* XX, 4, 5, 99.

151,2. ZINDLER (K.). Ueber räumliche Abbildungen des Continuums der Farbenempfindungen und seine mathematische Behandlung. *Z. f. Ps. u. Phys.* XX, 4/5, 99.

152,2. Audition. — ABRAHAM (Otto) und SCHAEFER (L.). Ueber die maximale Geschwindigkeit von Tonfolgen. *Z. f. Ps. u. Phys.* XX, 6, 99.

152,2. ABRAHAM (Otto). Ueber des Abklingen von Tonempfindungen. *Z. f. Ps. u. Phys.* XX, 6, 99.

152,2. CLAVIÈRE (J.). L'audition colorée. *Ann, Psych.* 99.

152,2. STUMPF (C.). Beobachtungen über subjective Töne und über Doppelthören. *Z. f. Ph. u. Phys.* XXI, 1/2, 99.

152,3. Sens olfactif. — ZWAARDEMAKER. Les sensations olfactives, leurs combinaisons et leurs compensations. *Ann. Psych.* 99.

152,4. Goût. — STERNBERG (W.). Geschmack und Chemismus. *Z. f. Ph. u. Phys.* XX, 6, 99.

152,6. **Sens musculaire.** — Henri (V.). Revue générale sur le sens musculaire. *Ann. Psych.* 99.

153. **Intelligence. Conscience.**

153,1. **Le concept. Attention.** — Alterisio (I.). L'attenzione nei fanciulli delle scuole elementari. Paravia, 99.

153,1. Avenel (P.). A technical Analysis of Thought and its faculties. *Metaphys. Mag.* June 99.

153,1. Claparède. Perception stéréognostique et stéréo-agnosie. *Ann. Psyh.* 99.

153,1. Krause (F.). Das Leben der menschlichen Seele und ihre Erziehung. Dessau, Kahle, 08.

153,2. **L'association.** — Külpe (Os.). Über den associativen Faktor des ästhetischen Eindrucks. *Vjrschr.* XXIII, II, 99.

153,2. Tumarkin (An.). Das Associationsprinzip in der Geschichte der Aesthetik. *Arch. G. Ph.* XII, 3, 99.

153,3. **L'abstraction.** — Hiralal Haldar. The Conception of the Absolute. *Ph. R.* May 99.

153,3. Lafargue (P.). Recherches sur l'Origine des Idées abstraites. *R. socialiste.* Juin 99.

153,4, **La réflexion.** — Gérard-Varet (L.). L'Ignorance et l'Irréflexion. Paris, Alcan, 99.

153,5. **Le jugement.** — Kinkel (W.). Beiträge zur Theorie des Urteils und des Schlusses. Giessen, 98.

153,7. **Conscience. Personnalité.** — Calzi (C.). Fenomenismo contemporaneo nella determinazione ideale della persona umana. *Nuov. Ris.* Avril-mai 99.

153,7. Dugas. La perte de la mémoire et la perte de la conscience. *R. ph.* Juillet 99.

153,7. Harriet S. Bogardus. The evolution of consciousness. *Metaphys. Mag.* May 99.

153,7. Philippe (J.). La conscience dans l'anesthésie chirurgicale. *R. ph.* Mai 99.

153,7. Thévenin (Paul). Conscience et automatisme. Paris, Alcan, 99.

153,8. **Inconscience.** — Solomons (L.). Communications from the Psychological Laboratory of Harward University. Automotic Reactions. *Ps. R.* July 99.

153,8. Thévenin (Paul). Conscience et automatisme. Paris, Alcan, 99.

154. **Mémoire.** — Chartier (E.). Sur la mémoire. *R. mét. et mor.* Janvier-mai 99.

154. Dearborn (G. V. N.). Recognition under Objective Reversal. *Ps. R.* July 99.

154. Dugas. La perte de la mémoire et la perte de la conscience. *R. ph.* Juillet 97.

154. Hellwig (L.). Ueber der Natur des Erinnerungsbildes. *Z. f. Ps. u. Phys.* XXI, 1/2, 99.

154. Sollier (Dr). Cénesthésie cérébrale et mémoire. *R. ph.* Juillet 99.

155. **Imagination.** — Krause (F.). Das Leben der menschlichen Seele und ihre Erziehung. Dessau, Kahle, R., 98.

157. **Émotion et psychologie du beau.** — Arréat (L.). L'esthétique d'après quelques récents ouvrages. *R. ph.* Juillet 99.

157. GRIVEAU (M.). Le vertige esthétique en face de la nature. *Ann. ph. chr.* Mai 99.

157. HASTINGS RARSHDALL (Rev.). Can there be a Sum of Pleasures? *Mind.* July 99.

157. MUELLER (J.). Komik und Humor (Bemerkungen zu Lipps' gleichnamiger Schrift). *Ph. Jahrb.* XII, 2, 99.

157. STUMPF (C.). Ueber den Begriff der Gemüthsbewegung. *Z. f. Ps. u. Phys.* XXI, 1 2, 99.

157. SURBLED (Dr), De " Mechanismo „ sensationis. *D. Thom.* XLI-XLII, 99.

157. VAN BIERVLIET (J. J.). L'envers de la joie et de la tristesse. *R. Q. sc.* Juillet 99.

157 VAN NESS-DEARBORN (G.). The Emotion of Joy. *Ps. P.* II, 5, 99.

157. WINIARSKI (L.). L'équilibre esthétique. *R. ph.* Juin 99.

157. WUNDT (W.). Bemerkungen zur Theorie der Gefühle. *Ph. Stud.* XV, 2, 99.

159 **Volonté.** — ARCHIBALD ALEXANDER. Theories of the Will in the History of Philosophy. New-York, Scribner's Sons, 98.

159 DALLEMAGNE (Dr J.). Pathologie de la Volonté. Paris, Masson et Gauthier-Villars, 99.

159. KIRKPATRICK (E. A.). The Development of Voluntary Movement. *P. R.* May 99.

159. KRIEG (Dr Max.). Der Wille und die Freiheit in der neueren Philosophie. Freiburg, Herder, 98.

159. SCHWARZ (H.). Die empiristische Willenspsychologie und das Gesatz der relativen Glücksförderung. *Vjschr.* XXIII, II, 98.

159,1. **Liberté.** — KRIEG (Dr Max.). Der Wille und die Freiheit in der neuern Philosophie. Freiburg, Herder, 98.

160. — LOGIQUE.

163. **Témoignage.** — BAINVEL (S. J.). La Foi et l'acte de Foi. Paris, Lethielleux, 98.

163. DUGAS. La dissolution et la conservation de la foi. *R. ph.* Mai 99.

163. GRUJOT (Abbé). Les causes de l'incrédulité. Paris, Bloud et Barral, 98.

163. SCHWALM (R. P.). Le Dogmatisme du cœur et celui de l'esprit. Paris, Bur. *Rev. Thomiste*, 99.

163. TOURNEBIZE (R. P.). Du doute à la foi. Paris, Bloud et Barral, 98.

165. **Sources d'erreur. Critériologie.** — CARSON (Rev. W. R.). The reality of the external world. *Dubl. R.* July 99.

165. HILLEBRAND (Dr Jos. A.). Katholische und protestantische Wahrheitsliebe. *Der. K.* Juli 99.

165. MONTGOMERY (Dr Edm.). Actual Experience. *Monist.* April 99.

165. STRATTON (G. M.). The psychological evidence for Theism. *N. W.* June 99.

166. **Syllogismes.** — PETERSON (J. B.). The Forms of the Syllogism. *Ph. R,* July 99.

167. **Hypothèses.** — DE MUNNYNCK (P. M.). L'hypothèse scientifique. *R. Néo-Scol.* Août 99.

167. MARLE (K.). Naturphilosophische Untersuchungen zur Wahrscheinlichkeitslehre, Leipzig, 99.

170. — MORALE.

170,2. **Traités.** — Achelis (Th.). Ethik. Leipzig, Göschen. G. J., 98.

170,2. Cathrein (B.). Moralphilosophie. Fribourg, Herder. 98.

170,2. Watson (J.). The new " Ethical „ Philosophy. *Int. J. Eth.* July 99.

170,8. **Mélanges.** — Bernis (M.). L'unité morale. R. C. C. 20, 99.

170,9. **Histoire.** — Lazarus (M.). Die Ethik des Judentums. Frankfurt a. M. Kauffmann, 98.

171. Morale individuelle.

171,1. **Autorité.** — Icard (R.). Questions philosophiques : Le Dogmatisme moral. *Le XXme S.* Mai 99.

171,1. Tyrell (G.). Authority and evolution, the life of catholic dogma. *Month.* May 99.

171,3. **Perfection. Bien et Mal.** — Cathrein (V. s. J.). Der Begriff des sittlich Guten. *Ph. Jahrb.* XII, 2, 99.

171,3. Mausbach (J.). Zur begriffsbestimmung des sittlich Guten. *Ph. Jahrb.* 12, 3, 99.

171,4. **Bonheur.** — Baldioli-Chiorando (V.). Il " Piacere „ nella Morale. *Nuov. Ris.* Juin 99.

171,6. **Conscience.** — Jansen (R. P.). La question liguorienne. Probabilisme et équiprobabilisme. *R. thom.* Mai 99.

171,6. Le Bachelet (R. P. X. M.). La question liguorienne. Probabilisme et équiprobabilisme. Paris, Lethielleux, 99.

171,6. Sprague (Fr. H.). Spiritual Consciousness. Wollaston. Mass., Fr. H. Sprague, 98.

171,6. Wentscher (M.). Zur Theorie des Gewissens. *Arch. syst. Ph.* V, 2, 99.

171,7. **Éducation morale.** — Bainvel. Causeries pédagogiques. Paris, Poussielgue, 98.

171,7. Blum (E.). La pédagogie. *Ann. Psych.* 99.

171,7. Carpenter (Edw.). Affection in Education. *Int. J. Eth.* July 99.

171,7. Geyser (J.). Die psychologischen Grundlagen des Lehrens. *Z. f. P. u. Ph.* VI, 2, 99.

171,7. Ladd (Trumbull.). Essays on the Higher Education. New-York, Scribner's Sons, 99.

171,7. Wake (Staniland). The philosophy of Education. *Metaphys. Mag.* May 99.

171,911. **Responsabilité.** — De Moor (Dr). La responsabilité des épileptiques en justice. *R. Q. sc.* Juillet 99.

172. Morale sociale.

172,1. **Rapports de l'individu et de l'État.** — Lapie (P.). La Justice par l'État. Paris. Alcan, 97.

172,1. Saint-Georges de Bouhélier. L'individu dans la Société. *Nouv. R. Int.* 1er avril 99.

172,2. **Devoirs des autorités publiques.** — Westel Woodbury Willoughby. The Right of the State to be. *Int. J. Eth.* July 99.

172,3. **L'Église et l'État.** — Lotesariere Tobia. L'attuale posizione dello Stato relativamente alla Chiesa e l'opera del Liberalismo massonico. Torino, Marietti, 98.

172,3. MACH (Fr.). Zur Geschichte der Theorie des principiellen Verhältnisses Zwischen " Staat " und " Kirche ". (Progr. n. 24-25 des K. K. Staats-Ober-Gymnasiums zu Saaz-Böhmen). Saaz, 1897-98.

175. **La morale et les amusements.** — GROOS (K.). Die Spiele der Menschen. London, Williams and Norgate, 99.

175. LOCH (C. S.). Good citizenship and athletics. *Int. J. Eth.* July 99.

176. **La morale et les sexes.** — LYTTELTON (E.). Instruction of the young in sexual knowledge. *Int. J. Eth.* July 99.

176. MARRO. Le rôle social de la puberté. *R. ph.* Juin 99.

176. THOMAS (W. I.). Sex in primitive morality. *Ann. 1. soc.* May 99.

180. — PHILOSOPHES ANCIENS.

181,1. **Chinois.** — Die chinesische Philosophie u. d. Staats-Confucianismus. Stuttgart, Strecker und Moser, 98.

181,1. THOMAS (Abbé). Le Boudhisme; le Boudhisme dans ses rapports avec le Christianisme; Ascétisme oriental et Ascétisme chrétien. Paris, Bloud et Barral, 98.

181,4. **Indiens.** — BANERJI (S. Ch.). Sánkhya Philosophy. Calcutta, Hare Press, 98.

181,4. CARUS (Dr P.). Jahveh and Manitou. *Monist.* April 99.

181,4. MULLER (F. M.). Râmakrishna : His Life and Sayings. London, 98.

182. **Premiers philosophes.**

182,3. **Éléates.** — ORVIETO (A.). La Filosofia di Senofane, Firenze, 98.

183. **Sophistes, école socratique.**

183,2. **Socrate.** — ROLFES (E.). Moderne Anklagen gegen den Charakter und die Lebensanschauungen Socrates', Plato's u. Aristoteles! *Ph. Jahrb.* 12, 3, 99.

184. **L'Ancienne Académie.**

184,1. **Platon.** — ROLFES (E.). Moderne Anklagen gegen den Charakter und Lebensanschauungen Sokrates', Plato's u. Aristoteles'. *Ph. Jahrb.* 12, 3, 99.

185. **Aristotéliciens. Le Lycée.**

185,1. BAUDIN (Abbé). L'Acte et la Puissance dans Aristote. *R. thom.* Juillet 99.

185,1. DUPRAT (G. L.). La théorie du πνεῦμα chez Aristote. *Arch. G. Ph.* XII, 3, 99.

185,1. KAUFMANN (N.). La finalité dans l'Éthique et dans la Politique d'Aristote. *R. Néo-Scol.* Août 99.

185,1. ROLFES (E.). Moderne Anklagen gegen den Charakter und die Lebensanschauungen Sokrates', Plato's u. Aristoteles'. *Ph. Jahrb.* 12, 3, 99.

186. **Pyrrhoniens. Éclectiques. Néo-platoniciens. Sceptiques.**

186,3. **Éclectisme.** — CROISET (A.). Plutarque. Division de ses Œuvres. *R. C. C.* 19, 99.

188. **Stoïciens.**

188,2. **Cléanthe.** — PRAECHTER (K.). Zu Kleanthes Frgm. 91. Pears. *Arch. G. Ph.* XII, 3, 99.

189. **Premiers chrétiens et philosophes du moyen âge.**

189,2. **Pères de l'Église.** — BOUCAUD (G.). Un philosophe chrétien au second siècle ; saint Justin et sa première apologie. *U. cath.* Mai 99.

189,2. Burgos (Quirino). San Agustin y la Eternidad del mundo. *Ciud. d. D.* 5 avril 99.

189,2. L'Edizione Berlinese dei Padri Greci de' Primi tre Secoli. *Civ. Catt.* 1171, 99.

189,2. Pardo (Niccolo). S. Paolo Apostolo, spettacolo agli Angeli, al mondo, agli uomini. Novenario e panegirico. Napoli, Festa, 99.

189,2. Prat (P. F.). Comment lire saint Paul. *Et.* 20/5, 99.

189,2. Shahan (Th. J.). Saint Paul : Teacher of the nations. *Cath. U. Bull.* April 99.

189,3. **Philosophes arabes.** — Abu Othman Amr ibn Bahr al-Djahiz de Basra. Le livre des beautés et des antithèses. Leyde, E. J. Brill, 98.

189,3. Carra de Vaux (Baron). La destruction des Philosophes par Al-Gazâli. *Le Muséon.* Juin 99

189,3. Cart (L.). De la prophétie, par *Maïmonide. R. th. et ph.* Mai 99.

189,4. **Les scolastiques.**

189,43. **Depuis le XIIIe siècle.** — Geyser (J.). Wie erklärt Thomas v. Aquin unsere Wahrnehmung der Aussenwelt ? *Ph. Jahrb.* XII, 2, 99.

189,43. Grabmann (M.). Der Genius der Schriften des hl. Thomas und die Gottesidee. *Jahrb. f. Ph. u. sp. Th.* XIII, 4, 99.

189,43. La Psicologia dell' Imaginazione secondo l'Aquinate. *Civ. Catt.* 1171, 1173, 99.

189,43. Muscio Salvator. In Epistolam Encyclicam SS. D. N. Leonis D. P. Papae XIII D. Thomae Aquinatis philosophiam instaurantis vicesimo recurrente anno obsequium. Foggia, Pascarelli, 99.

189,43. Pace (Ed. A.). The world-copy, according to st. Thomas. *Cath. U. Bull.* April 99.

189,43. Pègues (Fr. Th. M.). La biographie de Jean Capréolus. *R. thom.* Juillet 99.

189,43. P. R. M. (ord. Cart.). Doctor Angelicus et Doctor Ecstaticus. *D. Thom.* XXXIX-XL, XLI-XLII, 99.

189,43. Ramellini (C.). Commentaria in quaestiones XXVII-LIX tertiæ partis Summæ theologicæ. De Mysteriis Christi. *D. Thom.* XLI-XLII, 99.

189,43. Snell (Merwin Marie). The triumph of St. Thomas. *Dubl. R.* July 99.

189,43. Vespignani (A. M.). In Liberalismum universum Doctore Angelico duce et Pontifice Summo Leone XIII. *D. Thom.* XXXIX-XL, XLI-XLII, 99.

189,43. Zmarc (Dr Joh.). Die psychologisch-ethische Seite der Lehre Thomas' v. Aquin über die Willensfreiheit. *Jahrb. f. Ph. u. sp. Th.* XIII, 3, 99.

189,43. Zmarc (Dr Joh.). Die Principien der Moral bei Thomas von Aquin. *Arch. G. Ph.* XII, 3, 99.

189,5. **Mystiques.** — Wernicke (Al.). Meister Jacob Böhme. Ein Beitrag zur Frage des nationalen Humanismus. Beilage zum Jahresberichte der Städtischen Oberrealschule zu Braunschweig von Ostern 1898, Programm, No 731, 37 S, 4o.

189,7. **Averroïstes.** — Mandonnet (R. P.). Siger de Brabant averroïste. *R. thom.* Mai 99.

189,7, Mandonnet (R. P.). Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe s. Fribourg, 99.

189,9. **Philosophes de la Renaissance.** — da Vinci (Leonardo). Frammenti letterari e filosofici. Firenze, Barbera, 99.

189,9. Gerini (G. B.). Le dottrine pedagogiche di Tommaso Campanella. *Nuov. Ris.* Mars-juin 99.

189,9. Müller (A.). Die Erscheinungen von Ebbe und Fluth im Zusammenhang mit dem Copernicanischen Weltsystem. *St. M. L.* LIV, 5. 99.

189,9. Nicolo Copernico il fondatore dell' astronomia moderna. *Civ. Catt.* 1175, 99.

189,9. Commer (Ern.). Fra Girolamo Savonarola. II. *Jahrb. f. Ph. u. p. Th.* XIII, 4, 99.

190. — PHILOSOPHES MODERNES.

191. Philosophes américains.

191,9. **Autres philosophes américains.** — Havard (H.). Applications morales et sociales de la théorie du développement mental. *R. mét. et mor.* Janv. 99.

192. Philosophes anglais.

192,8. **Spencer.** — Spencer (H.). Principles of Biology. Vol. I. New-York, Appletons, 98.

192,9. **Autres philosophes anglais.** — de Groot (J. V.). De geloofsphilosophie van Kardinaal John Henry Newman. *De K.* Februari, maart, april, juni 99.

193. Philosophes allemands.

193,1. **Leibnitz.** — Latta (Dr). On the Relation between the Philosophy of Spinoza and that of Leibniz. *Mind.* July 89.

193,2. **Kant.** — Döring (A.). Kants Lehre vom höchsten Gut. *Kantst.* IV, 1, 99.

193,2. Festugière (P.). Kant et le problème religieux. I. *Ann. ph. chr.* Mai 99.

193,2, Massonius (Marian). Der Rationalismus in der Kantischen Erkenntnisstheorie. Warschau, 98 (Przeglad Filoz, I, 2).

193,2. Medicus (F.). Kants transcendentale Aesthetik und die nichteuklidische Geometrie. *Kantst.* III, 3, 99.

193,2. Medicus (F.). Zwei Thomisten contra Kant. *Kantst.* III, 3, 99.

193,2. Medicus (F.). Zu Kants Philosophie der Geschichte mit besonderer Beziehung auf K. Lamprecht. *Kantst.* IV, 1, 99.

193,2. Neumann (A.). Lichtenberger als Philosoph und seine Beziehungen zu Kant. *Kantst*, IV, 1, 99.

193,2. Paulsen (F.). Kant der Philosoph des Protestantismus. *Kantst.* IV, 1, 99.

193,2. Salits (P.). Darstellung und Kritik der Kantischen Lehre von der Willensfreiheit, mit einen geschichtlichen Rückblick auf das Freiheitsproblem. London, Williams und Norgate, 98.

193,2. Schurman (J. G.). Kant's A Priori Elements of Understanding. *Ph. R.* May-july 99.

193,2. Séailles (Gabriel). La Morale de Kant. Le Bien moral. *R. C. C.* 25 mai, 15 juin 99.

193,2. Séailles (G.). La Liberté et la Morale de Kant. II, *R. C. C.* 20 et 27 avril 99.

193,2. Straub (J.). Kant und die natürliche Gotteserkenntniss. *Ph. Jahrb.* 12, 3, 99.

193,2. Vaihinger (H.). Ueber eine Entdeckung, nach der alle neuen Kommentare zu Kant Kr. d. r. V. und insbesondere mein eigener durch ein älteres Werk entbehrlich gemacht werden sollen. *Kantst.* III, 3, 99.

193,2. VAIHINGER (H.). Eine französische Kontroverse über Kants Ansicht vom Kriege. *Kantst.* IV, 1, 99.

193,2. VON LIND (P.). Das Kantbild des Fürsten von Pless. *Kantst.* IV, 1, 99.

193,2. VON OETTINGEN (A. J.). Kants allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels. Leipzig, Engelmann, 96.

193,2. VORLÄNDER (K.). Neue Zeugnisse, Goethes Verhältniss zu Kant betreffend. *Kantst.* III, 3, 99.

193,2. WATERMAN (W. B.) Kant's Lectures on the Philosophical Theory of Religion. *Kantst.* III, 3, 99.

193,2, WENTSCHER (M.). War Kant Pessimist ? *Kantst.* IV, 1, 99.

193,5. **Hegel.** — HUTCHISON STIRLING (J.). The secret of Hegel being the hegelian system in origin, principle, form and matter. Edinburgh, Oliver and Boyd, 98.

193,9. **Autres philosophes allemands.** — BORNSTEIN (P.). Gottfried Ploucquets Erkenntnisstheorie und Metaphysik. Erlanger Diss. 98.

193,9. CARUS (Dr P.). Immortality as a Philosophic Principle. A Study of the Philosophy of Friedrich Nietzsche. *Monist.* July 99.

193,9. FLÜGEL (O.). Herbart, Pestalozzi und H. Prof. P. Natorp. I. Zur Psychologie. *Z. f. ph. u. P.* VI, 4, 99.

193,9. GOEBEL (H.), ANTRIM (Ern.). Friedrich Nietzsche's Uebermensch. *Monist.* July 99.

193,9. HERBART (J. F.). Letters and Lectures on Education. London, Swan Sonnenschein and C°, 98.

193,9. JUST (K.). Herbart, Pestalozzi und H. Prof. P. Natorp. II. Zur Ethik. *Z. f. ph. u. P.* VI, 4, 99.

193,9. LAMPRECHT (K.). Die historische Methode des Herrn v. Below. Berlin, Gärtner, 99.

193,9. LICHTENBERGER (M. H.). Richard Wagner, poète et penseur. Paris, Alcan, 98.

193,9. LOUIS (Rdf.). Die Weltanschauung Richard Wagners. Leipzig, Breitkopf et Härtel, 98.

193,9. NATORP (P.). Herbart. Pestalozzi und die heutigen Aufgaben der Erziehungslehre. Stuttgart, F. Frommans, 99.

193,9. NEUMANN (A.). Lichtenberger als Philosoph und seine Beziehung zu Kant. *Kantst.* IV, 1, 99.

193,9. REIN (W.). Herbart, Pestalozzi und Prof. P. Natorp. III. Zur Pädagogik. *Z. f. ph. u. P.* VI, 4, 99.

193,9. RUBINSTEIN (Susanna). Ed. v. Hartmanns Schöpfungslehre. *Z. f. Ph. u. P.* VI, 3, 99.

193,9. VORLÄNDER (H.). Neue Zeugnisse, Goethes Verhälniss zu Kant betreffend. *Kantst.* III, 3, 99.

193,9. WEYSSER (K.). Der Darwinismus und die moderne Malerei im Spiegel einer möglichst richtigen Weltanschauung. Heidelberg, J. Hörning, 98.

193.9. WILMANN (Prof. Otto). Der Neukantianismus gegen Herbarts Pädagogik. *Z. f. Ph. u. P.* VI, 2, 99.

194. **Philosophes français.**

194,1. **Descartes.** — THOUVEREZ (E.). La vie de Descartes d'après Baillet. *Ann. ph. chr.* Avril-mai 99.

194,4. **Rousseau.** — CLARK MURRAY (J.). Rousseau. *Ph. R.* July 99.

194,4. LIEPMANN (M.). Die Rechtsphilosophie des J. J. Rousseau. Berlin, Guttentag, 98.

194,5. **Diderot.** — GASTÉ (A.). Diderot et le curé de Montchauvet. Caen, A. Lemerre, 98.

194,6. **Lamennais.** — LAMENNAIS. Un fragment inédit de l' " Esquisse d'une philosophie ", publié par Chr. Maréchal. *R. mét. et mor.* Janv. 99.

194,9. **Autres philosophes français.** — DELFOUR (abbé). Le cas de Jouffroy. *U. cath.* 15 juillet 99.

194,9. FOLLIOLEY (abbé L.). Montalembert et Monseigneur Parisis d'après les documents inédits. *Quinz.* 16 mars, 16 mai 99.

194,9. GIRAUD (V.). Essai sur Taine. Son œuvre et son influence. *Quinz.* 16 avril 99.

194,9. GIRAUD (V.). Les idées religieuses et morales de Montaigne. *R. C. C.* 11 mai 99.

194,9. PARODI (D.). La philosophie de Vacherot. *R. mét. et mor.* Juillet 99.

195. **Philosophes italiens.** — LILLA (Vincenzo). La dottrina della Mente sovrana, di Tommaso Russo. *Nuov. Ris.* Avril-mai 99.

195. LINAKER (Arturo). La vità e i tempi di Enrico Mayer, con documenti inediti. Firenze, Barbera, 98.

195. ROSSI (Dr P.). Genio e degenerazione in Mazzini. Cosenza, tipogr. della Lotta, 99.

195. VAILATI (G.). La logique mathématique et sa nouvelle phase de développement dans les écrits de M. J. Peano. *R. mét. et mor.* Janvier 99.

195. L'educatore secondo la mente di A. Franchi. Appunti presi alle sue lezioni di pedagogia. Milano, G. Palma, 98.

197. **Philosophes slaves.** — CALIPPE (Ch.). Tolstoï et l'œuvre sociale des moines. *Assoc. cath.* mars 99.

197. DE BEAUPUY (P. C.). Qu'est-ce que l'art ? A propos de l'ouvrage du comte Léon Tolstoï. *Ét.* 20/7, 99.

199. **Autres philosophes modernes.** — FREUDENTHAL (I.). Die Lebensgeschichte Spinozas in Quellenschriften. Leipzig, Veit et Co, 99.

199. GRZYMISCH (Dr S.). Spinoza's Lehren von der Ewigkeit und Unsterblichkeit. Breslau, S. Calvary & Co, 98.

199. LATTA (Dr R.). On the Relation between the Philosophy of Spinoza and that of Leibniz. *Mind.* July 99.

199. PARAYRE (R.). Un théologien de l'École positive. *U. cath.* 15 juin 99.

210. — THÉODICÉE.

211. **Déisme et Athéisme.** — MARILLIER (L.). L'origine des dieux. *R. ph.* Juillet 99.

215. **Religion et science.** — ANZOLETTI (L.). Per un nuovo patto fra la scienza e la religione. Milano, Cogliati, 99.

215. BETTEX (L.). La Religion et les sciences de la nature. Paris, 98.

215. S. F. S. Scientific research and Church authority. *Month.* June 99.

216. **Mal.** — TOURNEBIZE (R. P.). Opinions du jour sur les peines d'Outre-Tombe. Paris, Bloud et Barral, 98.

219,11. Attributs divins. — MÜLLER (J.). Formalobject der göttlichen Erkenntniss und scientia media. *Z. f. K. Th.* XXIII, 2, 99.

219,12. Loi divine et miracle. — GOIX (Dr). Le surnaturel et la science : Le miracle. III. *Ann. ph. chr.* Avril 99.

300. — SOCIOLOGIE.

301. **Philosophie sociologique** — DE LAS CUEVAS (José). Las escuelas economicas en su aspecto filosofico. *Ciud. de D.* 5 et 20 juin 99.

301. DE PASCAL (G.). Conceptions philosophiques et historiques du socialisme allemand. *Assoc. cath.* Mars 99.

301. LABRIOLA (Antonio). Socialisme et Philosophie. Paris, Giard et Brière, 99.

301. MONTAGNE (F. H. A.) Origine de la société d'après l' " Ecole naturaliste „. *R. thom.* Juillet 99.

301. ORTI Y LARA (J. M.). Teorias opuestas entre si acerca del Estado y su fin, segun que proceden del concepto de evolucion ó del concepto de la Creacion. *R. cat. d. l. cuest. social.* Mai 99.

301. SOREL (G.). L'éthique du socialisme. *R. mét. et mor.* Mai 99.

301. SIMIAND (F.). Déduction et observation psychologiques en économie sociale. Remarques de Méthode. *R. mét. et mor.* Juillet 99.

340. **Droit.**

340,1. Philosophie du droit. — FONSEGRIVE (G. Le Fondement du droit d'association. *Quinz.* 1er juin 99.

340,1. FRAGAPANE (S.). Della Filosofia Giuridica nel presente Ordinamento degli Studi. London, Williams and Norgate, 99.

340,1. LAFARGUE (P.). Recherches sur l'Origine de l'Idée de Justice. *Rev. socialiste.* Juillet 99.

400. — PHILOLOGIE.

401. **Philosophie de la philologie. Origine du langage.** — LOBSIEN (M.). Uber den Ursprung der Sprache. *Z. f. Ph. u. P.* VI, 2, 3, 99.

500. — SCIENCES NATURELLES.

501. **Philosophie de la science en général.** — BOUASSE (H.). De l'application des sciences mathématiques aux sciences expérimentales. *R. mét. et mor.* Janvier 99.

501. GOBLOT. Fonction et finalité. *R. ph.* Mai-juin 99.

501. LE ROY (E.). Science et philosophie. *R. mét. et mor.* Juillet 99.

510,1. Philosophie des mathématiques. — POINCARÉ (H.). Des fondements de la géométrie à propos d'un livre de M. Russell. *R. mét. et mor.* Mai 99.

570,1. Philosophie de la Biologie. — LLOYD MORGAN (Prof. C.). Biology and Metaphysics. *Monist.* July 99.

570,1. PICARD (Th.). Études biologiques : Le Problème de l'Espèce. *XXme siècle.* Mars-avril-mai 99.

700. — BEAUX-ARTS.

701. **Utilité.** — Decadenza e depravazione dell' Arte. *Civ. Catt.* 1177, 99.

780,1. Philosophie et esthétique de la musique. — BARNETT (S. A.). The Mission of Music. *Int. J. Eth.* July 99.

Publication trimestr

Ce fascicule a été publié le 10 novembre 1899.

Sommaire Idéologique

des

OUVRAGES ET DES REVUES

de

PHILOSOPHIE

publié

trimestriellement par l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain

Cinquième année | Fascicule XVII

100. — PHILOSOPHIE EN GÉNÉRAL.

101. **Utilité.** — Tönnies (Dr F.). Philosophical Terminology (II). *Mind*. Oct. 99.

102. **Traités.** — Lehmen (A.). Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage. Freiburg i. B., Herder, 99.

102. Müller (J.). System der Philosophie enthaltend Erkenntnisstheorie, Logik und Metaphysik, Psychologie, Moral und Religionsphilosophie. Mainz, Kirchheim, 98.

107. **Enseignement.** — Alvaro (F.). Il Mio Programma per l'insegnamento della filosofia nel Liceo. Siracusa, 99.

107. Kerler (Dr). Die Statuten der philosophischen Fakultät der Universität Würzburg in ihrer frühesten Fassung. Würzburg, Stahel, 98.

107. Luchaire (A.). L'Université de Paris sous Philippe-Auguste. Paris, Chevallier Marescq, 99.

109. **Histoire de la Philosophie.** — Arréat (L.). A Decade of Philosophy in France. *Monist*, oct. 99.

109. De Wulf. Histoire de la philosophie médiévale, précédé d'un aperçu sur la philos. ancienne. Louvain, Inst. Philos., 1900.

109. Huit (Ch.). Le platonisme dans les temps modernes. II. *Ann. ph. chr.*, juin 99.

109. Kronenberg (M.). Moderne Philosophen. Münich, C. H. Beck, 99.

109. Parkinson (Mgr.). Phases of Catholic Philosophy in the XIXth Century, IVe C. Scient. IIIe sect. Fribourg, Œuvre de S. Paul, 98.

109. Patten (S. N.). The Development of English Thought. New-York, Macmillan Co, 99.

109. RITTER (H.) et PRELLER (L.). Historia philosophiæ græcæ, Gotha, Perthes, 98.

109. ROGERS (A. K.). A Brief Introduction to Modern Philosophy. London, Macmillan and Co, 99.

109. SCHULTZE (F.). Stammbaum der Philosophie. Leipzig, Haacke, 99.

109. STEIN (L.). Die Continuität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Araber (3tes Stück.). *Arch. G. Ph.* XII, 5, 4, 99.

109 VOLKMANN (F.) Die Entwickelung der Philosophie. Berlin, Rühl, 99.

109 WINDELBAND. Die Geschichte der neueren Philosophie. I. Von der Renaissance bis Kant. II. Von Kant bis Hegel und Herbart. Leipzig, Härtel, 99.

109. ZIEGLER (Th.). Die geistigen und socialen Strömungen des neunzehnten Jahrhunderts. Berlin, 99.

110 et 120. — MÉTAPHYSIQUE.

110.9. **Mélanges.** — ZANCHI (G.). Positivismo e metafisica : punto fondamentale del loro divaria. (Contin.) *Nuov. Ris.*, juill. 99.

113. **Cosmologie** — ATERNE (Rev. C.). Physical science. Matter and Form. *Dubl. R.*, oct. 99.

113. BENDER (W.). Mythologie und Metaphysik. Die Entstehung der Weltanschauungen im griechischen Altertum. Stuttgart, Fromann, 99.

113. FROBENIUS (L.). Die Weltanschauung der Naturvölker. Weimar. Ferber, 99.

113 GUETANT (L.). La formation de l'Univers et l'État de la matière. *Hum. nouv.*, sept.-oct. 99.

113. ROUSSEL (A.). Cosmologie Hindoue, d'après le Bhâgavatapurâna. Paris, Maisonneuve, 98.

114. **L'espace.** — TSCHITSCHERIN (B.). Raum und Zeit. *Arch. syst. Ph.* V, 3, 99.

115. **Le temps.** — BRÖMSE (H.). Die Realität der Zeit. *Z. f. Ph. u. ph. Krit.*, mai 99.

115. POSCH (Eug.). Ausgangspunkte zu einer Theorie der Zeitvorstellung. (III art.). *Vjschr.* XXIII, III, 99.

115. TSCHITSCHERIN (B.). Raum und Zeit. *Arch. syst. Ph.* V, 3, 99.

117. **La matière.** — ATERNE (Rev. C.). Physical science, Matter and Form. *Dubl R.*, oct. 99.

117. DE MUNNYNCK (P. M.). Notes sur l'atomisme et l'hylémorphisme, IVe C. scient. IIIe sect. Fribourg, Œuvre de S. Paul, 98.

117. GUETANT (L.). La formation de l'Univers et l'État de la Matière. *Hum nouv.*, sept-oct. 99.

118. **La force.** — BACH (J.). Zur Geschichte der Schätzung der lebenden Kräfte. (Schluss.). *Ph. Jahrb.* 12, 3, 99.

118. CHASE (Ch. H.). The Doctrine of Conservation of Energy in its Relation to the Elimination of Force as a Factor in the Cosmos. *Monist*, oct. 99.

118 DARLEY (R. P.). L'Action de la Volonté libre et la Conservation de l'Énergie. *R. thom.*, sept. 99.

118. DE MUNNYNCK (R. P.). Encore la Conservation de l'Énergie. *R. thom.*, sept. 99.

113. Helm (G.). Die Energetik nach ihrer geschichtlichen Entwickelung. Leipzig, Veit und Cº, 98.

119. **La quantité.** — Faggi (A.). Nota psicologica sull' idea di numero. *R. fil.*, mai-juin, 90

119. Minjon (E. W. M.). Das Wesen der Quantität. *Jahrb. Ph. u. sp. Th.* XIV, 1, 99.

122. **Causalité.** — Desdouits (Th.). Substance et causalité. IVe C. scient. IIIe sect. Fribourg, Œuvre de S. Paul, 98.

122. Grünbaum (H.). Zur Kritik der modernen Causalanschauungen. *Arch. G. Ph.* XII, V, 4, 99.

122. Vinati (G.). Studio Critico intorno al principio di causa. IVe C. scient. IIIe sect. Fribourg, Œuvre de S. Paul, 98.

123. **Nécessité.** — Mac Cunn (John). The peace that cometh of understanding : A discourse for necessitarians. *Int. J. Eth.*, oct. 99.

125. **Infini et fini.** — Borel (E.). A propos de l' " Infini nouveau ". *R. ph.*, oct. 99.

130. — CORPS ET AME. ANTHROPOLOGIE.

130,2. **Traités.** — Busse (Ludw.). Leib und Seele. *Z. f. Ph. u. ph. Krit.* mai, 99.

130,2. Lasson (A.). Der Leib. Berlin, Heyfelder. 98.

130,2. Martinez-Nunez (Fray Zacarias). La Antropologia moderna. *Ciud. de D.*, 5 août 99.

130,2. Paulsen (F.). Noch ein Wort zur Theorie des Parallelismus. *Z. f. Ph. u. ph. Kr.* 115, 1, 99.

130,2. Rehmke (J.). Aussenwelt und Innenwelt. Leib und Seele. Greifswald, Abel, J. 98.

130,2. Siebert (Otto.). Ueber die Beziehung des Menschen auf die Natur und das Menschengeschlecht. *Z. f. Ph. u. ph. Krit.*, juill. 99.

130,2. Werner (Otto.). Die Menschheit. Gedanken über ihre religiöse, kulturelle und ethnische Entwickelung. Leipzig. Haberland, 99.

132. **Dérangement mental.** — Church (H.), Peterson (F.). Nervous and Mental Diseases. Philadelphie, Saunders, 99.

132. Morel (Jules). Prevention of mental diseases. *Am. J. Soc.*, july, 99.

134. **Suggestions. Hypnotisme.** — Presentimenti e Telepatie. *Civ. Catt.* VII, 1180, 1182, 99.

134. Schroeder (R. P. H.). Geschichte des Lebensmagnetismus und des Hypnotismus von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Leipzig, Strauch, 99.

134. von Bechterew (W.). Suggestion und ihre sociale Bedeutung. Leipzig, Georgi, 99.

136. **Caractères mentaux.**

136,5. **Influence de l'âge.** — Bach (Dr). Die Logik des Kindes. IVe C. scient. IIIe sect. Fribourg, Œuvre de S. Paul, 98.

136,5. Baldwin (J. Mark.). Interprétation sociale et morale des Principes du Développement mental. Paris, Giard et Brière, 99.

136,5. Gutberlet (C.). Zur Psychologie des Kindes. *Ph. Jahrb.* XII, 4, 99.

136,5. Marro (Dr Ant.). Influence of the puberal development upon the moral character of children of both sexes. *Am. J. Soc.*, sept. 99.

140. — SYSTÈMES PHILOSOPHIQUES.

146. **Matérialisme. Positivisme.** – La Scienza Morale dei Positivisti. *Civ. catt.* VII, 1180, 1182, 99.

146. BARBAGALLO (C.). Del materialismo storico. Roma, Loescher, 99.

146. FRANCIS MAGDEL. Spiritualisme et matérialisme. *Et. fr.*, février 99.

146 JEZZONI (N.). I fatti psichici e il materialismo. Saggio. Chieti, tip. Ricci, 98.

146. ZANGHI (G.). Positivismo e metafisica : punto fundamentale del loro divario (Contin.). *Nuov. Ris.*, juill. 99.

149,3. **Mysticisme.** — TROILO (E.). Il misticismo moderno. Torino, Bocca, 99.

149,914. **Spiritualisme.** — FRANCIS MAGDEL : Spiritualisme et matérialisme. *Et. fr.*, février 99.

149,914. ROURE (P. L.). Spiritualisme. *Et.* 20/10, 99.

149,915. **Monisme et dualisme.** — CHOLLET (Prof.). Quelques considérations sur une conception moniste de l'Univers. *R. s. eccl.*, juill. 99.

149,915. LOTZ (R.). Die ethische Frage im Lichte der dualistisch-idealistischen Weltanschauung. Athen, Barth, 98.

149,916. **Évolutionnisme.** — FAGES (C.). L'évolution du darwinisme biologique. Paris, Giard et Brière, 98.

149,917. **Atomisme et dynamisme.** — DE MUNNYNCK (M. P.). Notes sur l'atomisme et l'hylémorphisme. IVe C. scient. IIIe sect. Fribourg, Œuvre de S, Paul, 98.

149,920. **Néo-Scolastique.** — GLOSSNER (Dr M.). Scholastik, Reformkatholicismus und reformkatholische Philosophie. *Jahrb. Ph. u. sp. Th.* XVI, 1, 99.

149,920. GRABMANN (M.). Streiflichter über Ziel und Weg des Studiums der thomistischen Philosophie mit besonderer Bezugnahme auf moderne Probleme. *Jahrb. Ph. u. sp. Th.* XIV, 2.

149,920. VON TESSEN-WESIERSKI (Franz). Thomistische Gedanken über das Militär. *Jahrb. Ph. u. sp. Th.* XIV, 2, 99.

150. — PSYCHOLOGIE.

150,2. **Traités.** — ARNAIZ (P. Fray Marcelino). Los fenómenos psicologicos y los fisiologicos. *Ciud. d. D.* 20 août, 99.

150,2. COMETTO (A.). I cieli della mente. Saggio. Roma, tip. Vaticana, 99.

150,2. CROZIER (J. B.). My Inner Life. London, Longmans, Green and C^o, 98.

150,2. GUTBERLET (C.). Der Kampf um die Seele. Mainz, Kirchheim, 99.

150,2. HANSPAUL (F.). Die Seelentheorie und die Gesetze des natürlichen Egoismus und der Anpassung. Berlin, K. Duncker, 99.

150,2. HEILMANN. Psychologie mit Anwendung auf Erziehung und Schulpraxis. Leipzig, Dürr, 99.

150,2. HEINRICH (W.). Zur Prinzipienfrage der Psychologie. Zürich, Speidel, 99.

150,2. LE BON (G.). The Psychology of peoples : its influence on their evolution. London, Unwin, 98.

150,2. LLOYD MORGAN (C.). Psychology ant the Ego. *Monist*, oct. 99.

150,2. RENOOZ (C.). Psychologie comparée de l'homme et de la femme. Paris, 98.

150,2. SHADWORTH H. HODGSON. Psychological Philosophies. *Mind*, oct. 99.

150.2. SICHIROLLO (A.). Psicologia infantile popolare. Milano, Vallardi. 99.

150.2. SULLY. Handbuch der Psychologie für Lehrer. Leipzig. Wunderlich, 98.

150.8. Mélanges. — ANFOSSO (Luigi). L'arte nei delinquenti. Messine, Trimarchi, 99.

150,8. BENINI (V.). Dell' osservazione psichica esterna. *Riv. fil. pedag. sc. aff.*, sept. 99.

150,8. ETERNOD (A. C. F.). Les sources de la vie. Deux conférences. Paris, Fischbacher, 98.

150.9. Histoire. — MIELLE (M. P.). L'ancienne et la nouvelle Psychologie. *Sc. cath.* 15 juillet 99.

15 : 612. Psychologie physiologique. — FRÖHLICH. Lindners Lehrbuch der empirischen Psychologie nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft bearbeitet. Wien, Gerolds Sohn, 98.

151. **L'âme. La connaissance.**

151,1. Le génie. — SERGI (G.). The Man of Genius. *Monist*, oct. 99.

151.1. WINIARSKI (L.). Une nouvelle théorie sur l'homme de génie. *Hum. nouv.*, août 99.

151.2. Origines et limites de la connaissance. — MARCHESINI (G.). Il fatto minimo e la continuità naturale (cont. e fine). *Riv. fil. pedag. sc. aff.*, sept. 99.

151.2. SURBLED (Dr). Une nouvelle théorie sur le Cervelet. *Sc. cath.*, 15 oct. 99.

151.3. Connaissance des animaux. — DE LANGEN-WENDELS (J.). Le concept thomiste de l'instinct des animaux. IVe C. scient. IIIe sect. Fribourg, Œuvre de S. Paul, 98.

151,3. WASMANN (E. S. J.). Der Lichtsinn augenloser Thiere. I. *St. M. L.* LVII, 3, 99; II. LVII, 4, 99.

151,4. Nature de l'âme. – MONTAGUE (W. P.). A Plea for Soul-Substance. *Ps. R.*, sept. 99.

151,5. Origine de l'âme. — SCHÜTZ (L.). In welchem Zeitpunkte tritt die vernünftige Seele des Menschen in ihren Körper ein? IVe C. scient. IIIe sect. Fribourg, Œuvre de S. Paul, 98.

152. **Sens.**

152.1. Vision. — DODGE (R.). The Reaction-Time of the Eye, *Ps. R.*, sept. 99.

152,1. EXNER (Sigm.). Notiz über die Nachbilder vorgetäuschter Bewegungen. *Z. f. Ps. u. Phys.* XXI, 5, 99.

152,1. WUNDT (W.). Zur Kritik tachistoskopischer Versuche. *Ph. Stud.* H, 3, 99.

152,2. Audition. — SCHAEFER (K.). Die Bestimmung der untern Hörgrenze. *Z. f. Ps. u. Phys.* XXI, 3 u. 4, 99.

152,2. STERN (William L.). Die Wahrnehmung von Tonveränderungen. *Z. f. Ps. u. Phys.* XXI, 5, 99.

152,2. STRATTON (G. M.). The Spatial Harmony of Touch and Light. *Mind*, oct. 99.

152,3. Sens olfactif. — KELCHNER (M.), u. ROSENBLUM (P.). Zur Frage der Dualität des Temperatursinnes. *Z. f. Ps. u. Phys.* XXI, 3, 4, 99.

152,5. Toucher. — STRATTON (G. M.). The Spatial Harmony of Touch and Sight. *Mind*, oct. 99.

153. **Intelligence.**

153,1. Le concept. Attention. — BRAUNSCHWEIGER. Die Lehre von der Aufmerksamkeit in der Psychologie des XVIIIten Jahrhunderts. Leipzig, Haacke, 99.

153.1. CHARAUX (L.). Le beau, l'art et la pensée. *Ann. ph. chr.*, juin 99.

153.1. MEINONG (A.). Ueber Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältniss zur inneren Wahrnehmung. *Z. f. Ps. u. Phys.* XXI, 3. 4, 99.

153,1. SPILLER (G.). Routine Process. *Mind*, oct. 99.

153,3. L'abstraction. — KISS (J.). Analysis abstractionis intellectualis. IVe C. scient. IIIe sect. Fribourg, Œuvre de S. Paul, 98.

153,5. Le jugement. — FOLGHERA (R. P.). Jugement et vérité. *R. thom.*, sept. 99.

153,5. O'MAHONY (Dr). Le fond de la question : si, oui ou non, il faut admettre des jugements qui doivent être appelés synthétiques *a priori*; réponse au R. P. Fuzier. IVe C. scient. IIIe sect. Fribourg, Œuvre de S. Paul, 98.

153,6. Raisonnement. — BINET (A.). The Psychology of Reasoning. Londres, Kegan Paul, 99.

153,7. Conscience. Personnalité. — CALZI (C.). Fenomenismo contemporaneo nella determinazione ideale della persona umana (Continuaz.). *Nuov. Ris.* août 99.

153,7. CHIRONI (G.). L'individualismo e la funzione sociale del diritto. Turin, 98.

153,7. DOUBINSKY (Maxime). Individualisme et Individualisme. *Hum. nouv.* août-sept. 99.

153,7. WENZEL. Gemeinschaft und Persönlichkeit im Zusammenhange mit den Grundzügen geistigen Lebens. Berlin, Gaertner, 99.

153,8. Inconscience. — BROCA. Liberté et automatisme. *Phil. de l'Av.*, août, 99.

154. **Mémoire.** — CHARTIER (E.). Sur la mémoire. *R. mét. et mor.*, sept. 99.

154 ZWETAN RADOSLAWOW-HADJI-DENKOW. Untersuchungen über das Gedächtniss für räumliche Distanzen des Gesichtssinnes. *Ph. Stud.* H. 3, 99.

157 **Émotions et psychologie du beau.** — CHARAUX (Cl.). Le beau, l'art et la pensée. *Ann. ph. chr.*, juin, 99.

157 DIEPE. Der Begriff des Schönen in der neueren Ästhetik. Soest, Nosse, 99.

157. HARTENBERG (Dr). La peur et le mécanisme des émotions. *R. ph.*, août, 99.

157 HEYMANS (G.). Untersuchungen über psychische Hemmung. *Z. f. Ps. u. Phys.* XXI, 5, 99.

157. NEF (W.). Die Ästhetik als Wissenschaft der anschaulichen Erkenntniss. Leipzig, Haacke, 98.

157. TAPPENBECK. Die Religion der Schönheit. Leipzig, Haacke, 98.

157 VASCHIDE (N.). Observations sur le pouls radial pendant les émotions. *R. ph.*, sept. 99.

159 Volonté. — GARDEIL (R. P.). Les Ressources du Vouloir. *R. thom.*, sept. 99.

159. MC DONALD (Rev. W.). The kinetic theory of activity. IVe C. scient. IIIe sect. Fribourg, Œuvre de S. Paul, 98.

159,1. Liberté — BROCA. Liberté et automatisme. *Phil. de l'Av.*, août 99.

159,1. Darley (R. P.). L'Action et la Volonté libre et la conservation de l'Énergie. *R. thom.*, sept. 99.

159,1. Francis Magdel. Où mène le déterminisme. *Et. fr.*, mai, 99.

160. — LOGIQUE.

160,2. Traités. — Bersani (S.). De tractatione categoriarum et praedicabilium in scientia logica. *D. thom.* XLIII-XLIV, 99.

160,2. Morticelli (G. M.). Brevi lezioni di logica elementare. P. III. Metodologia. Atri, 98.

163. Témoignage. — Bos (C.). Du temps de croyance. *R. ph.*, sept. 99.

163. Venance (P.). Le besoin de croire, d'après M. Brunetière. *Et. fr.*, mars-avril 99.

163 Vinati (J.). Fides a Rationalistis commendata. *R. thom.* XLIII-XLIX, 99.

164. Symbolisme. — Couturat (L.). La logique mathématique de M. Peano *R. mét. et mor.*, sept. 99.

164 Le Dantec (F.). Le Mécanisme de l'Imitation. *R. ph.*, oct. 99.

165. Sources d'erreur. Critériologie. — Folghera (R. P.). Jugement et vérité. *R. thom.*, sept. 99.

165. D. Mercier. La notion de la vérité. A propos de l'art. du P. Folghera. *R. Néo-Scol.* 4, 99.

165. Kleinpeter (H.). Ueber den Begriff der Erfahrung. *Arch. G. Ph.* XII, V, 4, 99.

165. Lüdemann (H.). Die Vorherrschaft des Geistes. Religionsphilosophische und erkenntnisstheoretische Apercüs. Berlin, Eichblatt, 99.

165. Schwalm (M. B.). La croyance naturelle et la science. IVe C. scient. IIIe sect. Fribourg, Œuvre de S. Paul, 98.

165. von Hartmann (Dr Ed.). Zum Begriff der Kategorialfunktion. *Z. f. Ph. u. ph. Kr.* 115, I, 99.

165. Ziehen (Th.). Psychophysiologische Erkenntnisstheorie. Iena, Fischer, 98.

166. Syllogismes. — Naville (A.). La nouveauté dans la conclusion : Étude syllogistique. *R. ph.*, sept. 99.

167. De Munnuynck. L'hypothèse scientifique (suite et fin). *R. Néo-Scol.* 99. 4.

170. — MORALE.

170,2. Traités. — Baumann (J.). Realwissenschaftliche Begründung der Moral, des Rechts und der Gotteslehre. Leipzig, Weicher, 98.

170,2. Foltz (O.). Die Ethik und das Ziel der Erziehung. Gotha, Thieneman, 98.

170,2. Krueger (F.). Der Begriff des absolut wertvollen als Grundbegriff der Moralphilosophie. Leipzig, Teubner, 98.

170,2. Lechartier (G.). Les principes des morales contemporaines. I. *Ann. ph. chr.*, juillet 99.

170,2. Lipps. Die ethischen Grundfragen. Leipzig, Voss, 99.

170,2. Melata (B.). Manuale theologiae moralis in usum praesertim examinandorum. Ratisbonne, Pustet, 99.

170,2. Troiano (R. P.). Etica. Questioni preliminari. Dell'etica. Napoli, 99.

170,2. WYSS (F.). Handbuch der humanen Ethik für Eltern und Erzieher wie auch für Schüler der Oberstufe der Volksschule. Bern, Schmid und Franke, 99.

170,8. Mélanges. — LOGAN (J. D.). The Absolute as Ethical Postulate. *Ph. R.* sept. 99.

170,8. SCHELER (M. F.). Arbeit und Ethik. *Z. f. Ph. u. ph. Krit.*, juill. 99.

170,8. SIDGWICK (H.). The relation of ethics to sociology. *Int. J. Eth.*, oct. 99.

171 **Morale individuelle.**

171,3. Perfection. Bien et Mal. — LAFARGUE (P.). Recherches sur l'Origine de l'Idée du Bien. *Rev. socialiste*, août 99.

171,3. MAUSBACH (J.). Zur Begriffsbestimmung des sittlich Guten. *Ph. Jahrb.* 12, 3 et 4, 99.

171,6. Conscience. — JANSEN (R. P.). La question liguorienne : Probabilisme et équiprobabilisme. *R. thom.*, mai 99.

171,6. LE BACHELET (X. M.). La question liguorienne : Probabilisme et équiprobabilisme. Paris, Lethielleux, 99.

171,6. WOUTERS (L. M.). Probabilisme of Aequiprobabilisme. *De K.*, oct. 99.

171,6. WOUTERS (L. M.). Probabilismus aut aequiprobabilismus. *D. Thom.* XLIII-XLIV.

171,7. Éducation morale. — MOOSHERR. Die theoretischen Voraussetzungen der Pädagogik. Aargau, Sauerländer, 98.

172. **Morale sociale.** — MONTAGNE (R. P.). Origine de la société. Le Contrat social (fin). *R. thom.*, mai 92.

172. WALTHEW (G. W.). The Philosophy of Government. London, Putnam, 98.

172,1. Rapports de l'individu et de l'État. — PETIT (L.). L'État et la famille. *Et. fr.* mars, mai, juin 99.

172,1. TUFTS (J. H.) et THOMPSON (H. B.). The Individual and his relation to Society as reflected in British Ethics. Chicago, University of Chicago press, 98.

172,3. L'Église et l'État. — PILO (M.). Stato e Chiesa in Italia. *Riv. fil. pedag. sc. aff.*, sept. 99.

173. **Morale familiale.**

173,1. Mariage et divorce. — VALERIANI (M.). Il problema del divorzio. Modica, Papa, 99.

180. — PHILOSOPHES ANCIENS.

181. **Philosophes orientaux.**

181,4. Indiens. — AMADOR (Mariano). La concepcion filosofica en India. IVe C. scient. IIIe sect. Fribourg, Œuvre de S. Paul, 98.

181,5. Persans. — WILLIAMS JACKSON (A. V.). Zoroaster. The Prophet of Ancient Iran. New-York, Macmillan Company, 99.

182. **Premiers philosophes grecs.**

182,1. Ioniens. — DÖRING (A.). Zur Kosmogonie Anaximanders. *Z. f. Ph. u. ph. Krit.*, juill. 99.

182,3. Éléates. — ORVIETO (A.). La Filosofia di Senofane. Firenze, Seeber, 99.

183. **Sophistes. École socratique.**

183,2. Socrate. — ROLFES (E.). Moderne Anklagen gegen den Charakter

und die Lebensanschauungen Socrates', Plato's u. Aristoteles' (Schluss.). *Ph. Jahrb.* 12, 3, 99.

184. L'Ancienne Académie.

184,1. Platon. — ROLFES (E.). Moderne Anklagen gegen den Charakter und die Lebensanschauungen Sokrates', Plato's u. Aristoteles'. (Schluss.). *Ph. Jahrb.* 12, 3, 99.

185. Aristotéliciens. Le Lycée.

185,1. BAUDIN (Abbé). L'Acte et la Puissance dans Aristote. *R. thom.* Mai 99.

185,1. BULLIOT (R. P.). Les théories des catégories dans la philosophie péripatéticienne, histoire et critique. IV[e] C. scient. III[e] sect. Fribourg, Œuvre de S. Paul, 98.

185, 1. KAUFMANN. (N.). La finalité dans l'ordre moral. Étude sur la téléologie dans l'éthique et la politique d'Aristote et S. Thomas. *R. Néo-Scol.* 99, 4.

185,1. ROLFES (E.). Moderne Anklagen gegen den Charakter und die Lebensanschauungen Sokrates', Plato's u. Aristoteles' (Schluss.). *Ph. Jahrb.* 12, 3, 99.

185,1. ZAHLFLEISCH (Joh.). Einige Gesichtspunkte für die Auffassung und Beurtheilung der Aristotelischen Metaphysik. *Arch. G. Ph.* XII, 4, 5, 99.

185,1. ZMAVC (Johann.). Die Werththeorie bei Aristoteles und Thomas von Aquino. *Arch. G. Ph.* XII, 4, 5, 99.

188. Stoïciens. — DE MARGERIE (Am.). Stoïcisme et christianisme. III. *Ann. ph. chr.*, juin 99.

188,1. Zénon. — ZUCCANTE (G.). Le opinioni del Cousin e del Tannery intorno agli argomenti di Zenone d'Elea. *R. fil.* Mai-juin 99.

189. Premiers chrétiens et philosophes du moyen âge.

189,2. Pères de l'Église. — ADOLPH JOHANNES. Commentar zum ersten Briefe des Apostels Paulus an die Thessalonicher. Dullingen, a. D. 98, Tabor.

189,2. CHANVILLARD (F.). Le *de corona militis* de Tertullien et la pensée de l'Église. *U. cath.*, sept. 99.

189,2. CONE (O.). Paul the Man, the Missionary, and the Teacher. London, Adam and Ch. Black, 98.

189,2. EUCKEN (R.). La conception de la Vie chez S. Augustin. II. *Ann. ph. chr.*, oct. 99.

189,2. GORE (Ch.). St Paul's Epistle to the Romans : A Practical Exposition. London, J. Murray, 99.

189,2. HOLSTEN (C.). Das Evangelium des Paulus. London, Williams and Norgate, 98.

189,2. NIGLUTSCH (D[r] Jos.). Brevis commentarius in S. Pauli Apostoli epistolas ad Galatas et primam ad Corinthios usui studiosorum s. Theologiae accomodatus. Tridenti, Seiser, 99.

189,3. Philosophes arabes et asiatiques. — BAEUMKER (Clem.). Dominicus Gundissalinus als philosophischer Schriftsteller. IV[e] C. scient. III[e] sect. Fribourg, Œuvre de S. Paul, 98.

189,3. ENDRES (J. A.). Die Nachwirkung von Gundissalinus' *de immortalitate animae. Ph. Jahrb.* XII, 4, 99.

189,4. **Les Scolastiques.**

189,43. Depuis le XIIIe siècle. — Bainvel (R. P.). L'idée de l'Église au moyen âge. L'enseignement théologique : St Thomas. *Sc. cath.* 15 oct. 99.

189,43. Bruin (P. B.). Sint Thomas en het Socialisme. *Stud. Gods. Wetensch. Lett. Geb.* LIII, 1, 99.

189,43. Hickey (L. J.). Le principe du " laissez faire " devant l'histoire et devant S. Thomas. IVe C. scient. IIIe sect. Fribourg, Œuvre de S. Paul, 98.

189,43. Martin (A.). Suarez théologien et la doctrine de saint Thomas. *Sc. cath.* 15 sept. 99.

189,43. Missaglia (A.). Summula doctrinae divi Thomae Aquinatis. Milano, Mauri, 99.

189,43. Puccini (Rob.). La teorica del numero infinito e la sua pretesa opposizione ai principii di S. Tommaso. IVe C. scient. IIIe sect. Fribourg, Œuvre de S. Paul, 98.

189,43. Schaub (Fr.). Die Eigenthumslehre nach Thomas von Aquin und dem modernen Sozialismus. Fribourg i/B., Herder, 98.

189,43. Vespignani (A. M.). In Liberalismum universum Doctore Angelico duce et Pontifice Summo Leone XIII. Trutina. *D. Thom.* XLIII-XLIV, 99.

189,43. von Schmid (Al.). Die Seinsweise Gottes nach dem heiligen Thomas von Aquin. IVe C. scient. IIIe sect. Fribourg, Œuvre de S. Paul, 98.

189,43. Zmavc (Johann). Die Werththeorie bei Aristoteles und Thomas von Aquino. *Arch. G. Ph.* XII, 4, 5, 99.

189,45. Les néo-scolastiques du XVIe siècle. — Martin (A.). Suarez théologien et la doctrine de saint Thomas. *Sc. cath.* 15 sept. 99.

189,5. Mystiques. — Buonamici (G.). Riccardo da S. Vittore. Saggio di studi sulla filosofia mistica del secolo XII. Alatri, Andreis, 98.

189,7. Averroïstes. — Mandonnet (R. P.). Siger de Brabant averroïste. *R. thom.* Mai 99.

189,7. Mandonnet (R. P.). Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe s. Fribourg, 99.

189,7. Schlincker (R. P.). L'Averroïsme latin au XIIIe siècle. *R. thom.*, sept. 99.

189,9. Philosophes de la Renaissance. — Commer (Ernst). Fra Girolamo Savonarola. *Jahrb. Ph. u. sp. Th.* XIV, 1, 99.

189,9. Costanzi (Enrico). La Chiesa e le dottrine copernicane. Note e considerazioni storiche. 2a ediz. riveduta dall' autore. Siena, tip. Bernardino, 98.

189,9. Don Theophilo della Rocca Imperiale. La censura delle Opere del Savonarola e i Preti riformati del Buon Gesù. *Civ. catt.* 1179, 99.

189,9. Gerini (G. B.). Le dottrine pedagogiche di Tommaso Campanella (Contin.). *Nuov. Ris.*, juill.-sept. 99.

189,9. Mandonnet (R. P.). Jean Tetzel et sa prédication des Indulgences. *R. thom.*, sept. 99.

189,9. Vailati (G.). Le speculazioni di Giovanni Benedetti sul moto dei gravi. Turin, Clausen. 98.

189,9. von Miaskowski (Cas.). Eine Wendung der protestantischen Geschichtsauffassung über den Reformator Johannes Laski. *Der K.*, sept. 99.

190. — PHILOSOPHES MODERNES.

192. Philosophes anglais.

192,8. Spencer. — VIDARI (G.). Rosmini e Spencer. Milan, Hoepli, 99.

193. Philosophes allemands.

193,1. Leibnitz. — SEITZ (Ant.). Die Willensfreiheit in der Philosophie des Chr. Aug. Crusius gegenüber dem Leibniz-Wolff'schen Determinismus in historisch-psychologischer Begründung und systematischem Zusammenhang. Würzburg, Göbel, 99.

193,2. Kant. — BRUCE MC EWEN. Kant's Proof of the Proposition : " Mathematical Judgments are One and All Synthetical. *Mind*, oct. 99.

193,2. DEUTSCHTHÜMLER (W.). Ueber Schopenhauer zu Kant. Wien, Dirnböck, 99.

193,2. FESTUGIÈRE (P.). Kant et le problème religieux. II. *Ann. ph. chr.*, juin 99.

193,2. GOLDSCHMIDT (L.). Kants Voraussetzungen und Professor D[r] Fr. Paulsen. *Arch. G. Ph.* XII, V, 4, 99.

193,2. HEMAN (B. F.). Paulsen's Kant. *Z. f. Ph. u. ph. Krit.*, juill. 99.

193,2. HENRY (F. A.). The futility of the Kantian doctrine of Ethics. *Int. J. Eth.*, oct. 99.

193,2. MARCUS. Die exakte Aufdeckung des Fundaments der Sittlichkeit und Religion und die Konstruktion der Welt aus den Elementen des Kant. Leipzig, Haacke, 98.

193,2. SALITS. Darstellung und Kritik der Kantischen Lehre von der Willensfreiheit. Rostock, Adler, 98.

193,2. SCHURMAN (J. G.). Kant's A Priori Elements of Understanding. III. *Ph. R.*, sept. 99.

193,2. STRAUB (J.). Kant und die natürliche Gotteserkenntniss. *Ph. Jahrb.* 12, 3 et 4, 99.

193,2. VAN ROEY. L'influence de la philosophie de Kant sur la théologie protestante. *R. Néo-Scol.* 99, 4.

193,2. VORLÄNDER (K.). Eine " Socialpädagogik „ auf Kantischer Grundlage. *Z. f. Ph. u. ph. Krit.*, juill. 99.

193,2. WARTENBERG. Kants Theorie der Kausalität mit besonderer Berücksichtigung der Grundprinzipien seiner Theorie der Erfahrung. Leipzig, Haacke, 99.

193,6. Schleiermacher. — BLEEK (H.). Die Grundlagen der Christologie Schleiermacher's. London, Williams and Norgate, 98.

193,8. Lotze. — LUTOSLAWSKI (W.). Ueber Lotzes Begriff der metaphysischen Einheit aller Dinge. *Z. f. Ph. u. ph. Krit.*, mai 99.

193,8. NEUENDORFF (D[r] Ed.). Lotzes Kausalitätslehre. *Z. f. Ph. u. ph. Krit.* 115, 1, 99.

193,9. Autres philosophes allemands. — BAUMANN (J.). Ist Mach von mir missverstanden worden. *Arch. G. Ph.* XII, V, 4, 99.

193,9. CALDWELL (W.). Von Hartmann's Moral and Social Philosophy. I. The Positive Ethic. *Ph. R.*, sept. 99.

193,9. DEUTSCHTHÜMLER (W.). Ueber Schopenhauer zu Kant. Wien, Dirnböck, 99.

193,9. ERRERA (L.). Une leçon élémentaire sur le Darwinisme. *R. Un. Brux.* oct. 99.

193,9. Goldschmidt (L.). Kants Voraussetzungen und Professor Dr Fr. Paulsen. *Arch. G. Ph.* XII, 5, 4, 99.

193,9. König (Dr E.). Ed. v. Hartmanns Kategorienlehre. (Schluss.). *Z. f.*

193,9. Maisonneuve (L.). Les Idées de Frédéric Nietzche. *Bull. litt. eccl.*, juill.-oct. 99.

193,9. Moosherr. Herbarts Metaphysik. Wissenschaftliche Beilage zum Bericht der Realschule zu Basel. Basel, Bürgin, 98.

193,9. Seitz (Dr Ant.). Die Willensfreiheit in der Philosophie der Ehr. Aug. Crusius gegenüber dem Leibniz-Wolff'schen Determinismus in historisch-psychologischer Begründung und systematischem Zusammenhang. Würzburg, Göbel, 99.

193,9. Steck (R.). Ein Besuch bei Jacobi im Jahre 1797. *Arch. G. Ph.* XII, 4, 5, 99.

193,9. von Ehrenfels (Chr.). Entgegnung auf H. Schwarz' Kritik der empiristischen Willenspsychologie und des Gesetzes der relativen Glücksförderung. *Vjschr.* XXIII, III, 99.

194. Philosophes français.

194,1. Descartes. — Thouverez (E.). La vie de Descartes d'après Baillet. IV. *Ann. ph. chr.*, juillet 99.

194,1. Thouverez (E.). La Famille Descartes d'après les documents publiés par les sociétés savantes de Poitou, de Touraine et de Bretagne. *Arch. G. Ph.* XII, 4, 5, 99.

194,2. Malebranche. — Seyer (Ch.). Le spinozisme de Malebranche. *Ann. ph. chr.*, oct. 99.

194,6. Lamennais. — Denis (Ch.). Les contradicteurs de Lamennais : l'Église et l'État d'après les solutions janséniste et libérale. *Ann. ph. ch.*, oct. 99.

194,7. Cousin. — Zuccante (G.). Le opinioni del Cousin e del Tannery intorno agli argomenti di Zenone d'Elea. *R. fil.*, mai-juin 99.

194,9. Autres philosophes français. — Bernardin (M.). Une nouvelle étude sur Voltaire. *Ann. ph. chr.*, oct. 99.

194,9. Dufresne (A.) et Pelloutier (F.). Proudhon philosophe. *R. social.* oct. 99.

194,9. Giraud (V.). Taine et le pessimisme d'après les autres et d'après lui-même. IVe C. scient. IIIe sect. Fribourg, Œuvre de S. Paul, 98.

194,9. Laberthonnière (L.). Un mystique au xixe siècle : Mgr Gay. *Quinz.* Août 99.

194,9. Largent (R. P. Aug.). L'apologétique dans les oraisons funèbres de Bossuet. *Ann. ph. chr.* Juillet 99.

194,9. Lechartier (G.). Théodore Jouffroy d'après M. Ollé-Laprune. *Ann. ph. chr.*, oct. 99.

194,9. Zuccante (G.). Le opinioni del Cousin e del Tannery intorno agli argomenti di Zenone d'Elea. *R. fil.*, mai-juin, 99.

195. Philosophes italiens. — Lilla (V.). La dottrina della Mente sovrana, di Tommaso Russo. (Contin.). *Nuov. Ris.*, août, 99.

195. Vidari (G.). Rosmini e Spencer. Milan, Hoepli, 99.

199. Autres philosophes modernes. — Grzymisch (S.). Spinozas Lehren von der Ewigkeit und Unsterblichkeit. Breslau, Calvary, 98.

199. Michel (L.). Das System Spinoza's, vom Standpunkt der formalen Logik. IVe C. scient. IIIe sect. Fribourg, Œuvre de S. Paul, 98.

199. Pollack. Spinoza, his life and philosophy. London, Duckworth, 99.

199. Scheidemantel. Die Grundprobleme der Ethik Spinozas. Leipzig, Haacke, 98.

200. — RELIGION.

201. **Philosophie de la Religion**. — Cathrein (V.). Realwissenschaftliche Religion und Moral. *St. M. L.* LVII, 4, 99.

201. Coe (G. A.). A Study in the Dynamics of Personal Religion. *Ps. R.*, sept. 99.

201. Smith (T. O.). The Ethics of Religious Conformity. *Int. J. Eth.*, oct. 99.

210. — THÉODICÉE.

211. **Déisme et Athéisme**. — Fraser (A. C.). Philosophy of Theism. Londres, 99.

211. Marillier (L.). L'origine des dieux. (2e art.). *R. ph.*, août-sept. 99.

211. René (R. P.). L'Athéisme et la Société. *Et. fr.*, juillet-août 99.

215. **Religion et science**. — d'Estienne (J.). Progrès, science et religion. *Sc. cath.*, 15 août 99.

219,12. **Loi divine et miracle**. — Goix (Dr). Le surnaturel et la science : Le miracle. IV. *Ann. ph. chr.*, juillet 99.

219,12. Surbled (Dr). Les frontières du surnaturel. *Sc. cath.*, 15 août 99.

301. **Philosophie sociologique** — Belot (G.). La psychologie du socialisme, d'après Gustave Le Bon. *R. ph.*, août 99.

301. Coletti (F.). Psicologia ed economia politica. *Riv. it. soc.*, mars 99.

301. Grosjean (J. M.). Les fondements philosophiques du socialisme : l'évolution du socialisme. *Ann. ph. chr.*, juin-juillet 99.

301. Orti y Lara (J. M.). Teorias opuestas entre si acerca del Estado y su fin, etc. *R. cat. cuestiones. soc.* V, 54-57, 99.

343. **Droit criminel**.

343,1. **Philosophie du droit criminel**. — Alimina (B.). I limiti e i modificatori della imputabilità. Turin, 99.

343,1. Ferriani (L.). Delinquenti che scrivono : studio di psicologia criminale. Como, Omarini, 99.

343,1. George (J.). Humanität und Kriminalstrafen. Iena, Costenoble, 99.

343,1. Labrouche (J.). Instruction et criminalité. Aire-sur-Adour. Imp. Labrouche, 98.

401. **Philosophie de la philologie. Origine du langage**. — de la Grasserie (R.). Des mouvements alternants des idées révélés par les mots. *R. ph.*, oct. 99.

501. **Philosophie de la science en général**. — Cogswell (Dr G. G.). The classification of the Sciences. *Ph. R.*, sept. 99.

501. Kozary (J.). Comte, Wundt und die Philosophie in der Hierarchie der Wissenschaften. IVe C. scient. IIIe sect. Fribourg, Œuvre de S. Paul, 98.

501. Le Roy (E.). Science et philosophie. *R. mét. et mor.*, sept. 99.

501. Marzocco (Ant.). De scientiarum pneumatologiae praesertim ac theologiae complexu, partitione et ordine. IVe C. scient. IIIe sect. Fribourg, Œuvre de S. Paul, 98.

501. Wilbois (J.). La Méthode des sciences physiques. *R. mét. et mor.*, sept. 99.

510,1. **Philosophie des mathématiques.** — Lauro Clariana-Ricart. Sur la Variabilité. IVe C. scient. IIIe sect. Fribourg, Œuvre de S. Paul, 98.

560,1. **Philosophie de la Paléontologie.** — d'Estienne (Jean). Le transformisme et le programme officiel de Paléontologie. *R. thom.*, sept. 99.

570,1. **Philosophie de la Biologie.** — 570,1. Picard (Th.). Études biologiques : Le Problème de l'Espèce (suite), 2me partie. Critique des systèmes (suite). *XXme siècle.* Juin-juillet-août-septembre (fin), 99.

590,1. **Philosophie de la Zoologie.** — Brooks (W. K.). The Foundations of Zoology. London, Macmillan, 99.

801. **Philosophie de la Littérature.** — Pallen (C. B.). The Philosophy of literature. Fribourg-en-B., 97.

901. **Philosophie de l'Histoire.** — Andler (Ch.). La conception matérialiste de l'histoire d'après M. Antonio Labriola. *R. mét. et mor.*, p. 644, 97.

901. Baillie (J. B.). Truth and History. *Mind.* October, 98.

901 Barth (P.). Die Philosophie der Geschichte als Sociologie. Leipzig, O. R. Reisland, 97.

901. Barth (P.). Fragen der Geschichtswissenschaft. I. Darstellende und begriffliche Geschichte. *Vjschr.*, XXIII, III, 99.

901. Boissier (G.). La conception de l'Histoire chez les Romains. *R. C. C.* 34, 99.

901. Borchart (J.). Quelques idées sur le but de la science historique. *Hum. nouv.* Avril 99.

901. Bosanquet (Bernard). A moral from Athenian History. *Int. J. Eth.* Octobre 98.

901. Flügel (O.). Idealismus und Materialismus der Geschichte. *Z. f. Ph. u. P.* IV. 4. p. 241, 97 et V. 1 et 2, 98.

901. Flügel (O.). Idealismus und Materialismus der Geschichte. (Schluss). *Z. f. Ph. u. P.* V, 4, 98.

901. Gentile (G.). Una critica del materialismo storico.

901. Langlois (Ch. V.) et Seignobos (Ch.). Introduction aux études historiques, in-16. xviii-308 p. Paris, Hachette & Cie, 98.

901. Leclerc (L.). La Théorie historique de M. Karl. Lamprecht. *R. Un. Brux.* Mai 99.

901. Montanari (Ant.). Lezioni sulla filosofia della storia che precedono lo studio comparativo delle tre grandi civiltà mondiali. Bologne, 97.

901. Mourre (Ch.). Ce que doit être l'Histoire. *Ann. ph. chr.* Octobre 98.

901. Ratsel (Prof. F.). Die Philosophie der Geschichte als Sociologie. *Zeitsch. f. Socialwissenschaft,* I. 1, janv. 98.

901. Salvioni (G. B.). Materialismo storico e stato. A proposito di un libro recente. *Riv. intern. di sc. soc.* VII, 62. 98.

COURS DE PHILOSOPHIE

PUBLIÉ PAR

D. MERCIER

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE ET DIRECTEUR DE L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE
A L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN

D. MERCIER

Vol. I. LOGIQUE. 2e édition, 1897. Prix . . . 5,00

Vol. II. ONTOLOGIE ou MÉTAPHYSIQUE GÉNÉRALE, 1894. 2e édition sous presse. Prix. 5,00

Vol. III. PSYCHOLOGIE. 5e édition, 1899. Prix . 10,00

Vol. IV. CRITÉRIOLOGIE GÉNÉRALE, 1899. Prix 6,00
La 2e édition est sous presse.

M. DE WULF

Vol. VI. HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE, PRÉCÉDÉE D'UN APERÇU SUR LA PHILOSOPHIE ANCIENNE. 7,50

Les autres volumes du Cours de Philosophie *sont en préparation. Le volume V sera consacré à la* Critériologie spéciale.

Les abonnés de la *Revue Néo-Scolastique* jouissent d'une réduction de 25 %. — S'adresser à M. l'Administrateur de la *Revue Néo-Scolastique*, 1, rue des Flamands, Louvain (Belgique).

La REVUE NÉO-SCOLASTIQUE paraît tous les trois mois, en fascicule grand in-8o de 100 pages au moins.

Le prix de l'abonnement pour 1 an est fixé à 10 francs pour la Belgique, à 12 francs pour l'Étranger. L'abonnement court de janvier à janvier.

La Revue annoncera ou analysera tout ouvrage relatif aux matières d'ordre philosophique dont un exemplaire sera adressé à la Rédaction.

Pour ce qui concerne la Rédaction, s'adresser à M. DE WULF professeur à l'Université, 16, place du Peuple, Louvain. — Pour l'Administration, aux bureaux de la Revue, rue des Flamands, 1.

D. MERCIER.

Discours d'ouverture du cours de philosophie de S. Thomas. (Louvain, 1882). (Épuisé.)

Le Déterminisme mécanique et le *Libre Arbitre* (Louvain). (Epuisé.) PRIX 1,00

La Parole. (Bruxelles, 1888). (Épuisé.)

La Pensée et la loi de la conservation de l'énergie. PRIX 1,00

Leçon d'ouverture de l'école supérieure de philosophie à l'Université de Louvain, 1888. (Épuisé.)

La Définition philosophique de la vie. (Louvain, 2e éd. 1898) PRIX 1,00

Les deux Critiques de Kant. (Épuisé.)

Rapport sur les études supérieures de philosophie. (Louvain. 1898.) 2e édit. PRIX 1,00

Cours de Philosophie. Volume I, *Logique.* 2e édition, 1897. PRIX 3,00

Vol. II *Ontologie ou Métaphysique générale* (1894). PRIX 5,00

Volume III. *Psychologie.* 5e éd. PRIX 10,00

Volume IV. *Critériologie.* PRIX 6,00

Les autres volumes du *Cours de philosophie* sont en préparation, ils existent en autographie :

I. — *Sommaire de Cosmologie.* (Epuisé.)

II. — *Sommaire de Théodicée.* (Épuisé.)

III. — *Philosophie morale et droit naturel.* PRIX 5,00

ÉTUDES PSYCHOLOGIQUES

Vol. I. — *Les origines de la psychologie contemporaine* (1898.) PRIX 5,00

Th. FONTAINE.

De la Sensation et de la Pensée. Louvain, 1885. (Epuisé.) PRIX 2,50

L. DE LANTSHEERE.

Du Bien au point de vue ontologique et moral. Louvain, 1886. PRIX 2,50

L'Objectivité de la connaissance. Brux. 1890. (Epuisé.)

J. DECOSTER.

Le Problème de la finalité. Louvain, 1887. PRIX 2,50

Is. MAUS.

De la Justice pénale. Bruxelles, Larcier, et Alcan, Paris, 1891. PRIX 2,50

G. VAN DEN GHEYN.

La Religion, son origine et sa définition. Gand, Siffer et Leroux, Paris, 1891.

D. NYS.

Le Problème cosmologique. Louvain, 1888. (Épuisé.)

La Notion de Temps. Louvain, 1898. 2,50

M. DE WULF.

La Valeur esthétique de la moralité dans l'art. Bruxelles, 1892 (Epuisé.)

Histoire de la Philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la Principauté de Liège. Louvain, et Alcan, Paris, 1895. Mémoire couronné par l'Académie de Belgique. PRIX 5,00

Études sur Henri de Gand. Louvain, et Alcan, Paris, 1895 PRIX 2,50

Le problème des universaux dans son évolution historique du IXe au XIIIe siècle. Separatdr. aus Arch. f. Gesch. d. Phil. 1896. Berlin. PRIX 1,00

Les lois organiques de l'histoire de la Psychologie. Separatdr aus Archiv f. Gesch. d. Phil. 1897. PRIX 1,00

Histoire de la Philosophie médiévale, précédée d'un Aperçu sur la Philosophie ancienne. Louvain, 1900. PRIX 7,50

A. THIÉRY.

Optische Geometrische Täuschungen. Engelmann, Leipzig, 1895. Trois fasc. — PRIX DU FASC. 1,00

S. DEPLOIGE.

La Théorie thomiste de la Propriété. Louvain, 1895 PRIX 1,00

Saint Thomas et la Question Juive. Louvain, 1897. PRIX 1,00

J. HALLEUX.

Les principes du positivisme contemporain. Louvain, 1895. PRIX 3,50

H. MARLIÈRE.

Étude sur l'Hérédité. Louvain, 1895. PRIX 3,50

E. CRAHAY.

La Politique de saint Thomas d'Aquin. Louvain, 1896. PRIX 3,00

G. DECRAENE.

De la spiritualité de l'âme. T. I. Louvain, 1897. PRIX 3,50

L. NOËL.

La conscience du libre arbitre. Louvain, et Lethielleux, Paris, 1899.

Demander ces divers ouvrages à M. l'administrateur de la Revue Néo-Scolastique, *1, rue des Flamands, Louvain. — Les abonnés à la* Revue Néo-Scolastique *ont droit à une réduction de 25 p. c.*

Louvain. — Imp. POLLEUNIS & CEUTERICK, 30, rue des Orphelins.

B
2
R35
[t.]6

Revue philosophique de
Louvain

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY